
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00099715 5

ARISTOTELES UND SEINE WELTANSCHAUUNG

VON

CLEMENS
FRANZ BRENTANO



1911

VERLAG VON QUELLE & MEYER IN LEIPZIG

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Vorwort.

Unter den Erkenntnissen übertrifft nach Aristoteles diejenige, welche er „Weisheit" nennt, alle anderen an Wert und Würde; ja, bei ihren Betrachtungen verweilend, sollen wir nach ihm der höchsten Glückseligkeit, deren der Mensch überhaupt fähig ist, teilhaft sein. Alle Berichterstatter sind hierin einig; aber wenn sie dann zur Darlegung der aristotelischen Weisheitslehre schreiten, so bieten sie uns etwas, was so unharmonisch und so voll von greifbaren Absurditäten ist, daß keiner sich anders als abgestoßen fühlen kann.

Muß nun schon dieses Mißtrauen erwecken, so noch mehr die ganze Weise ihres Verfahrens bei der Ermittelung der aristotelischen Lehrmeinungen. Wenn sie bei ihrer Forschung auf Sätze stoßen, die aufs auffälligste einander zu widersprechen scheinen, so nehmen sie ohne weiteres an, daß hier wirklich Unvereinbares gelehrt werde, und fragen daraufhin nur noch, ob man sich bei der Darstellung mehr an diese oder jene Behauptung zu halten habe. Und doch liegt hier die Vermutung nahe, jene Stellen möchten sich auch in einem anderen Sinne deuten lassen, der die eine mit der anderen in Einklang bringt, wo dann das, was dem Verständnis eine Schwierigkeit zu bereiten schien, ihm vielmehr zur Erleichterung dient. Denn die Notwendigkeit, scheinbar entgegengesetzten Aussprüchen gleichzeitig gerecht zu werden, dient als ein wichtiger Anhalt für die Interpretation der einzelnen. Ja, noch mehr! Vielleicht verlangt die Erklärung des Zusammenhangs des einen mit dem anderen Ausspruch gewisse

vermittelnde Glieder, und ſo enthüllt ſich uns dann das Ganze der ariſtoteliſchen Lehre in viel größerer Vollſtändigkeit.

Dieſen Weg habe ich nun ſelbſt eingeſchlagen, und ich glaube ſo unter Benützung mannigfacher, in den verſchiedenen Werken eingeſtreuter Andeutungen zu einem Ergebnis gelangt zu ſein, welches ſich einerſeits ſchon durch ſeine Einheitlichkeit, andererſeits insbeſondere auch dadurch empfiehlt, daß man daraufhin wohl begreift, wie Ariſtoteles mit hoher Befriedigung bei der Betrachtung einer in dieſer Weiſe ausgeſtalteten Weltanſchauung verweilen konnte.

Gewiß iſt die Weisheitslehre des Ariſtoteles heute als Ganzes unhaltbar, und manche Teile erſcheinen als vollſtändig überlebt. Dennoch bin ich überzeugt, daß man, wenn man ſie richtig auffaßt, noch gegenwärtig durch ihr Studium wahrhaft gefördert werden kann; wie ich denn ſelbſt nur eine Dankespflicht erfülle, wenn ich bekenne, daß, als ich mich als Jüngling in einer Zeit tiefſten Verfalls mit der Philoſophie zu beſchäftigen begann, ich durch keinen Lehrer mehr als durch Ariſtoteles in eine entſprechendere Forſchungsweiſe eingeführt worden bin. Es galt freilich, das von ihm Empfangene mit einer Menge von wiſſenſchaftlichen Errungenſchaften ſpäterer Zeiten in Verbindung zu bringen, und ſo erhielt vieles, wenn nicht alles, eine weſentlich veränderte Geſtalt. Doch heute noch könnte ich die Zeilen unterſchreiben, die ich einſt einem meiner Hörer an der Wiener Univerſität, als er freundlich nach ſolchen verlangte, in ſeine Blätter ſchrieb:

Welchem Geſchlecht ich entſprang, ihr Wappengekrönten, vernehmet!
Sokrates' Same bin ich, welcher den Plato gezeugt.
Plato zeugt' Ariſtoteles' Kraft, die nimmer gealtert,
Wie nicht welkte die Braut, die er ſich liebend erkor.
Zwei Jahrtauſende flohn, noch blüht und ſproſſet die Ehe;
Denn nicht anderem Bund rühm' ich mich heute entflammt.

Dich, Eudemus, du frommer, begrüß' ich als Bruder, und dich auch,
Göttlichen Mund's, Theophraſt, ſüß wie der Leſbiſche Wein.
Weil ich ſpät ihm geſchenkt und der Jüngſte im Kreiſe der Seinen,
Hat vor anderen mich zärtlich der Vater geliebt.

Sehr lehrreich iſt ſchon die vielfache Annäherung, ja Übereinſtimmung der ariſtoteliſchen Weisheitslehre mit der unſeres großen Leibniz. Man hat deſſen hochgemuten Optimismus verſpottet, fängt aber heute an, die Bedeutung ſeiner Lehre wieder beſſer zu würdigen. Dem kann es nur förderlich ſein, wenn man ſieht, wie die Philoſophie der alten Hellenen in ihrem höchſten Vertreter dieſelben Überzeugungen ausſpricht und hochhält, welche der eminente moderne Denker aufs eindringlichſte gelehrt, und in welchen er die Grundlage eines wahrhaft menſchenwürdigen Lebens erblickt hat.

Ich ſuchte die Darſtellung möglichſt gedrängt zu geben; doch bei dem tiefgreifenden Gegenſatz, in welchem ſie ſich oft zu der Auffaſſung, die gang und gäbe iſt, befindet, war eine eingehende Begründung und eine Widerlegung der hauptſächlichſten Einwände nicht überall vermeidlich. Ja, ich hätte noch ausführlicher ſein müſſen, wenn ich nicht bezüglich einiger der ſtrittigſten Lehrpunkte, wie z. B. der Lehre vom νοῦς ποιητικὸς und der vom Wirken des ariſtoteliſchen Gottes, ſowie der von der Beſeelung des Menſchen und vom Urſprung des Menſchengeſchlechts, auf die betreffenden Erörterungen in meiner „Pſychologie des Ariſtoteles" und in meiner eben erſcheinenden Abhandlung „Ariſtoteles' Lehre vom Urſprung des menſchlichen Geiſtes" hätte verweiſen können.

Franz Brentano.

Inhalt.

Aristoteles und seine Weltanschauung

Leben.

Wenn wir die wissenschaftlichen Forscher zu den hohen Wohltätern des Menschengeschlechts rechnen, den einen aber mehr als den anderen, sei es, weil er in reicheren und mannigfaltigeren Arbeiten oder auf einem erhabeneren Gebiet sich betätigt, sei es, weil er sachlich größere Erfolge erzielt oder in weiterer Ausdehnung und nachhaltiger fördernd die Mit- und Nachwelt beeinflußt hat: so hat aus allen diesen Gründen vielleicht keiner mehr als Aristoteles auf solche dankbare Verehrung Anspruch.

Er war geboren 384 v. Chr. zu Stageira, einer griechischen Pflanzstadt in Makedonien, dessen Königen sein Vater und seine Vorfahren weiter hinauf als Leibärzte gedient hatten. Geistig konnte er aber viel mehr Athen seine Heimat nennen, das er als siebzehnjähriger Jüngling zum erstenmal betrat, um es erst nach zwanzig Jahren und auch dann für kaum mehr als ein Dezennium zu verlassen. Seine ganze Einführung in die Wissenschaft hat er dort empfangen, trat dort zuerst als Lehrer auf und scheint dort alle die Schriften verfaßt zu haben, die wir von ihm besitzen.

Für alle edlen Anregungen, die Athen damals geben konnte, waren seine Sinne offen. Doch vor allem zog Platon ihn an, dessen Schule er sofort aufsuchte und dessen Einfluß trotz aller Aufmerksamkeit, die Aristoteles später auch den älteren Philosophen und namentlich denen der jonischen Schule schenkte, sich in seiner theo-

retischen wie praktischen Philosophie weit mehr als jeder andere fühlbar macht. Kein Zweifel auch, daß er sich ihm allezeit zu innigstem Danke verpflichtet fühlte. So berichtet uns Olympiodor von einer von Aristoteles zu Platons Ehren geschriebenen epideiktischen Rede, und aus dem elegischen Gedichte, worin Aristoteles seinen verstorbenen Freund, den Kyprier Eudemus, gefeiert, hebt er uns eine Stelle aus, welche in das Lob des edlen Toten den Ausdruck höchster Bewunderung für den damals noch lebenden Platon einmischt:

Doch zu der Kekropsstadt strahlender Schwelle gelangt,
Höhet er dem fromm ehrend den Altar heiliger Freundschaft,
Welchen zu preisen sogar Themis den Bösen verwehrt,
Der als der Sterblichen erster, ja einziger, klärlich erwiesen
Durch sein Leben zumal und das erzwingende Wort,
Wie ein Weg zu Tugend uns führt und seligem Glücke.
Keinen doch findet bereit heute die Kunde des Heils [1]).

Und dieses Gefühl höchster Verehrung ist nie erloschen. Man kann sich nicht nachdrücklicher dem Lehrer, der in die Weisheit eingeführt, durch eine nie abzutragende Dankesschuld verbunden bekennen, als es Aristoteles am Abend seines Lebens in den Büchern von der Freundschaft tut. Es sei, sagt er, der Fall hier ähnlich wie bei den von den Eltern und von der göttlichen Vorsehung empfangenen, nie voll und eigentlich zu vergeltenden Wohltaten. Daß er bei solcher Gesinnung Platon, dessen Lehre er in seinen ersten schriftstellerischen Versuchen so gut wie durchwegs sich angeschlossen zu haben scheint, später in gar manchem, sehr wesentlichen Punkt bekämpft, erklärt er selbst mit dem schönen Wort, daß gegenüber jedem anderen, auch dem innigst verbundenen Freunde, die Wahrheit immer noch als die liebere Freundin gelten müsse; und um ihretwillen dürften wir

---

[1]) Im Zusammenhang mit dem eben gescheiterten letzten Reformversuche Platons war Eudemus in Sizilien gefallen.

auch der eigenen Meinungen nicht schonen. So gereicht ihm denn solche freimütige Kritik, die er in seinen reiferen Jahren auch persönlich Platon gegenüber nicht scheute, nur zur Ehre, wenn sie auch epikureischen Lästerzungen zu üblen Nachreden, die, wie ihn, auch Platon in ungünstigstem Lichte erscheinen lassen würden, den Anlaß bot.

Es ist eine Erfahrungstatsache, die Aristoteles selbst gelegentlich erwähnt und erklärt, daß erwiesene Wohltaten mehr noch als empfangene den Menschen zur Liebe bewegen. Darum dürfen wir wohl nicht zweifeln, daß Aristoteles auch für Alexander den Großen, dessen Erziehung ihm König Philipp anvertraut und dessen Geist und Gemüt er vielfach aufs wohltätigste beeinflußt hatte, immer eine warme Teilnahme bewahrte. Aber auch hier hat er sich dadurch nicht verleiten lassen, die Weise, wie dieser als Herrscher waltete, in allen Stücken zu billigen. Ja, wenn man darauf achtet, so kann man kaum verkennen, daß mancher wichtige Ausspruch in seinen Büchern vom Staate wie gemacht scheint, um die Ziele, die Alexander verfolgte, als falsche und verwerfliche zu kennzeichnen. Dieser, in seiner Eroberungssucht, ging auf nichts mehr als auf Krieg und weitere und weitere Ausdehnung seines Reiches aus. Aristoteles aber erklärt, daß alle Staaten, deren Einrichtungen hauptsächlich den Krieg im Auge haben, schon im Prinzip verfehlt seien, und warnt vor einer Ausdehnung des Staates ins Unbegrenzte. Denn im Gegensatz zur Gottheit, deren Walten das unermessene Weltall zu ordnen wisse, sei der Mensch in seiner Kraft beschränkt; so habe denn der Staat, ähnlich jeder Art von Organismen, ein gewisses und relativ enges natürliches Maß, dessen Überschreitung für ihn keinen Zuwachs, sondern nur eine Abnahme der Vollkommenheit mit sich bringen müsse. Auch hat des Aristoteles und seiner Vorfahren persönliche Beziehung zum makedonischen Königshaus ihn keineswegs behindert, das Erbkönigtum für etwas der

Wohlfahrt des Staates wenig Entſprechendes zu erklären.

Das Leben des Ariſtoteles war mannigfach bewegt. Früh zur Doppelwaiſe geworden, hatte er das Glück, in Proxenos und ſeiner Gattin liebevolle Pflegeeltern zu finden, welche ſeine erſten Schritte auf dem Wege der Tugend leiteten und ſein nicht unbedeutendes väterliches Vermögen ihm treu bewahrten. Noch in ſeinem Teſtament gedenkt er ihrer dankbar. Nach Platons Tode einer Einladung des Fürſten Hermeias nach Atarneus folgend, war er dort Zeuge des jähen Sturzes und Unterganges dieſes edlen Freundes. Hermeias' Nichte und Pflegetochter Pythias rettete er durch Flucht und nahm ſie zur Gattin. Auch ſie wurde ihm frühe durch den Tod geraubt. Doch obwohl er inzwiſchen mit Herpyllis aus Stageira eine neue Verbindung eingegangen, gedenkt er ihrer noch liebevoll in ſeinem Teſtament.

Manche wollen glauben machen, jene zweite Verbindung ſei ein bloßes Konkubinat geweſen; aber was immer die geſellſchaftliche Stellung der Herpyllis von der, welche einſt Pythias innegehabt, unterſcheiden mochte, an ein Verhältnis wie das, was wir mit dem Namen zu bezeichnen pflegen, dürfen wir dabei nicht denken. Die Ungerechtigkeit, die darin für den weiblichen Teil liegt, widerſpricht durchaus ſeinem uns bekannten Sinn für Recht und Freundſchaft. Gewiß war die Erziehung einer Tochter, die ihm die erſte Gattin geſchenkt, Herpyllis, von der ſein Sohn Nikomachus ſtammte, als zweiter Mutter anvertraut. Und ſo finden wir ihn denn auch in ſeinem Teſtament durch eine für unſere Frage ſehr bedeutſame Beſtimmung für die Zukunft der Verwitweten Sorge tragen. Man ſolle, heißt es da, falls ſie es wünſche, ſie abermals, doch nur mit einem Manne, der ſeiner würdig ſei, vermählen. Wir ſehen, für dieſe ſeine zweite Verbindung muß auch eine Sanktion und vor allem die des Gewiſſens beſtanden haben.

Überhaupt enthält ſein Teſtament vieles, was uns ſeine edle Perſönlichkeit näherbringt; ſo insbeſondere gewiſſe Verfügungen auch in bezug auf die von ihm hinterlaſſenen Sklaven. Sie zeigen, daß, wenn er in ſeiner Ethik in dem Sklaven nicht bloß den Sklaven und ſo eine Art lebendigen Werkzeuges, ſondern auch den Menſchen zu erblicken gebietet, sein eigenes Verhalten dieſer Lehre in ſchönſter Weiſe entſprochen hat.

Noch kurz vor ſeinem Ende wurde Ariſtoteles von ſchweren Schickſalsſchlägen betroffen. Er mußte es erleben, daß Alexander ſeinen edlen Neffen Kalliſthenes in trunkenem Zorn niederſtieß; und als Alexander ſtarb und die Nachricht Athen erreichte, da ſollte er, deſſen Herz ſo treu und für jede Wohltat dankbar geweſen, auch von dieſer Stadt, zu deren Gunſten er wiederholt ſeinen Einfluß am makedoniſchen Hofe geltend gemacht, den ſchwärzeſten Undank erfahren. Man erhob auf Grund eines uns erhaltenen Gedichtes, das ſeinen verſtorbenen Freund Hermeias als Spiegel aller Tugend feiert, gegen ihn die Anklage, einem Menſchen göttliche Ehre erwieſen zu haben. Als Kenner der Volksleidenſchaft entzog ſich Ariſtoteles dem Prozeß durch die Flucht und wurde dann auch wirklich in ſeiner Abweſenheit zum Tode verurteilt. Daß er der Regierung Alexanders völlig ferngeblieben, hatte nicht verhindert, daß der Ausbruch eines lang verhaltenen Haſſes gegen die makedoniſche Herrſchaft ſich feindlich auch gegen die Person des großen Stagiriten kehrte.

Man hat dieſen Mangel jeden Verſuches, praktiſch in die Politik Alexanders einzugreifen, mit dem Verhalten Platons in Gegenſatz gebracht, der zu wiederholten Malen nach Syrakus reiſte, um dort den Staat nach ſeinen politiſchen Grundſätzen zu reformieren. Doch man hat gewiß ſehr geirrt, wenn man dies aus der relativen Hochſchätzung, die Ariſtoteles für das kontemplative gegenüber dem praktiſchen Leben hegte, erklären wollte. Gerade ſie

iſt ja etwas, was bei Platon ebenso wie bei Ariſtoteles gefunden wird. Und wenn Platon trotzdem dafür hielt, daß der Philoſoph ſich um die Staatsverwaltung kümmern müſſe, weil es im Staat nicht eher gut werden könne, als bis der Philoſoph König werde oder der König in rechter Weiſe philoſophiere, so war Ariſtoteles ausgeſprochenermaßen derſelben Überzeugung. Und ſo iſt denn wohl kein Zweifel, daß er einen Teil der ihm ſo lieben Muße willig aufgeopfert hätte, wenn Alexander geneigt geweſen wäre, auch als Herrſcher noch auf die Lehren und Ratſchläge ſeines Erziehers zu hören. Sicher wären dieſe auch nicht ſo wie manche revolutionäre Ideen Platons von den durch die Erfahrung als wahrhaft gangbar erwieſenen Wegen abgeirrt. Hätte Ariſtoteles ſich wirklich von vornherein ganz auf die Forſchung beſchränken und keinen Einfluß auf die politiſchen Verhältniſſe nehmen wollen, wie wäre er dann ſo bereitwillig der Einladung König Philipps gefolgt? Nicht zum Forſcher, zum Lenker des Staates sollte ja doch Alexander erzogen werden. Und ſicherlich nicht wegen eines Lohnes, den er von Philipp erhoffte, ging er auf deſſen Antrag ein, ſondern weil ihm der Verſuch aussichtsvoller ſchien, das Herz eines jungen Prinzen als, wie Platon es gehofft, das Gemüt eines Tyrannen auf dem Throne für ſeine politiſchen Ideen zu gewinnen.

Ariſtoteles ſtarb, zweiundſechzig Jahre alt, in Chalkis auf Euböa, das den Flüchtigen aufgenommen, im Sommer 322 v. Chr. Wie unter ihm ſelbſt ſeine Schule im Lyceum, von deſſen Wandelbahn (Peripatos) ſie den Namen der peripatetiſchen erhielt, die Akademie unter Speuſippus weit überſtrahlt, ſo auch noch unter ſeinen nächſten Nachfolgern, deren erſter Theophraſt geweſen iſt. Neben ihm iſt Eudemus, der Verfaſſer der nach ihm benannten Ethik, als der vorzüglichſte ſeiner unmittelbaren Schüler zu nennen.

Schriften.

Wenden wir uns nun zu den Schriften des großen Mannes.

Schon zu Lebzeiten Platons als Schriftsteller aufgetreten, hatte er sich damals vielfach auch in der Form der Darstellung seinen Lehrer zum Muster genommen. Er schrieb mehrere Dialoge, von denen wir aber nur unbedeutende Bruchstücke besitzen. Es war ein gefährliches Verfangen, hier, auch was die Schönheit der Darstellung anlangt, Platon nacheifern zu wollen. Aber Aristoteles scheint, wenn er ihn auch nicht ganz erreichte, doch vieles von seinen Vorzügen sich eigen gemacht zu haben. Denn wohl nur auf Grund dieser uns verlorenen Schriften konnte sich Cicero veranlaßt sehen, ihn nächst Platon vor allen alten Philosophen wegen der vorzüglichen und nicht bloß didaktisch, sondern auch ästhetisch vollendeten Darstellungsweise zu rühmen. Was die uns erhaltenen Schriften anlangt, so gibt ihnen zwar die Gedrängtheit und Prägnanz des Ausdrucks außer dem sachlichen Interesse nicht selten einen eigentümlichen Reiz. Sonst aber lassen sie (und gerade die wichtigsten unter ihnen am allermeisten) unter dem Gesichtspunkt der Darstellung gar viel vermissen. Es kommt zu lästigen Wiederholungen; es hinkt eine Erörterung, die an früherer Stelle besser am Platze gewesen wäre, weit hinten nach; und selbst der ersten Forderung, welche der Leser zu machen hat, nämlich der Deutlichkeit, wird höchst ungenügend Rechnung getragen. Bald wird eine Stelle durch eine übertriebene Kürze, bald durch die Vieldeutigkeit der Ausdrücke unverständlich. Kommt es doch nicht allein vor, daß Aristoteles dasselbe Wort anderwärts in anderem Sinne gebraucht, sondern er erlaubt sich solchen Wechsel der Bedeutung sogar in derselben Erörterung, ja in demselben Satze.

Ganz beſonders mißlich iſt es, daß jenes Übermaß von Kürze, über das wir klagten, ſich gerade da am meiſten bemerklich zu machen pflegt, wo es ſich um die allerwichtigſten und ſchwierigſten Fragen handelt; ein Umſtand, der manche ſchon im Altertum auf gar ſeltſame Meinungen geführt hat. Man wollte darin eine Abſicht erkennen, unverſtändlich zu ſein, indem einige meinten, er habe gewiſſe hohe Wahrheiten nicht zum Gemeingut machen, ſondern ſeiner Schule vorbehalten wollen, andere aber ihn in Verdacht nahmen, als habe er ſich ſelbſt hier nicht genügend ſicher gefühlt, aber ſtatt dies einfach einzugeſtehen, wie ein Tintenfiſch vor der Verfolgung, vor der Möglichkeit einer Kritik und Widerlegung ſich dadurch zu ſchützen geſucht, daß er künſtlich ein Dunkel um ſich verbreitete. Wenn nun auch ſolche Annahmen, mit dem uns bekannten Charakter des Ariſtoteles unvereinbar, jeder Wahrſcheinlichkeit entbehren, ſo geben ſie doch dem von uns gerügten Mangel der Deutlichkeit ein ſehr beredtes Zeugnis. Und dieſe konnte nicht dadurch gewinnen, daß mannigfache Fehler ſich in den Text eingeſchlichen haben, für deſſen vielfache Unſicherheit ſchon die große Menge der Varianten in den uns überlieferten Codices ſpricht. Nicht ſelten aber findet der Interpret ſich zu einer Emendation des Textes veranlaßt, in dem die ſo vielfach variierenden Codices ſämtlich miteinander übereinſtimmen; und dieſe kann richtig ſein, ſelbſt wenn ſie durch Einſchaltung eines οὐ den Sinn der Stelle geradezu ins Gegenteil verwandelt.

Hierfür nun können wir den Schriftſteller nicht eigentlich verantwortlich machen, wenn wir nicht ſagen wollen, bei einem Text, deſſen Verſtändnis ſich wegen der Dunkelheit der Schreibweiſe dem Kopiſten entzieht, ſei das Einſchleichen von falſchen Lesarten ganz beſonders leicht zu erwarten geweſen. Aber auch im übrigen werden wir über den Fehler der Undeutlichkeit und die anderen in der Darſtellungsweiſe des Ariſtoteles hervorgehobenen Mängel milder urteilen, wenn wir darauf achten, wann

und wie die uns hinterlassenen Schriften verfaßt worden sind. Man ist heutzutage ziemlich einig in der Annahme, daß sie sämtlich in die Zeit seines zweiten Aufenthaltes in Athen, also zwischen die Jahre 335—322, fallen; und die Kürze dieser Periode steht in einem gar schlechten Verhältnis zu der erstaunlichen Fülle und Mannigfaltigkeit der Arbeiten, die in ihr entstanden sind. Gehören ihr doch außer denen, die wir von Aristoteles besitzen, noch andere, uns verloren gegangene, wie namentlich das große Werk, welches eine historische Darstellung der vorzüglichsten alten Staatsverfassungen enthielt, an. Und nun erwäge man auch noch, daß die Zeit des Aristoteles zwischen Schriftstellerei und mündlichem Lehrvortrag geteilt war, und denke an alles das, was wir von den Ereignissen des damaligen öffentlichen und seines Privatlebens kennen, und was notwendig Störungen mit sich brachte, und auch daran noch, daß uns erzählt wird, er sei von zarter Gesundheit gewesen: wird man es da nicht nur allzu erklärlich finden, daß Aristoteles, um in anderen, noch wesentlicheren Stücken der großen Aufgabe, die er sich im Dienste der Menschheit stellte, zu genügen, auf die volle Entfaltung des Talentes verzichtete, das ihm, wie er in früheren Schriften bewiesen, auch für die Darstellung gegeben war?

Keine einzige der uns erhaltenen Schriften hat er selbst herausgegeben, keine einzige erscheint auch wahrhaft vollendet, wenn auch die eine ungleich mehr als die andere der Vollendung fern. Einen guten Teil davon mag er bei mündlichen Vorträgen sozusagen wie ein Kollegienheft benützt haben, die eine in öfterer, die andere in minder häufiger Wiederholung. Manche haben aber so ganz und gar den Charakter von bloßen Brouillons, daß sie selbst dazu nicht genügt haben würden.

Das alles also erschwert wesentlich das sichere Verständnis seiner Lehre; und die Schwierigkeit würde noch wachsen, wenn wir mit einigen namhaften Kritikern es

für ausgemacht hielten, daß Ariſtoteles oft Dinge ſage, an welche er ſelbſt nicht glaube. Bald ſoll er nach ihnen gegen ſeine unzweifelhafte Überzeugung der gewöhnlichen Meinung die größten Konzeſſionen machen; bald wieder bei der Bekämpfung eines Gegners ſich nicht ſcheuen, ihm vorzuwerfen, was er ſelbſt ganz ebenſo für wahr hält, wenn er nur Hoffnung hat auf die, zu welchen er ſpricht, eine für den Gegner nachteilige Wirkung zu üben; bald wieder durch ſeine Luſt, ſeine dialektiſche Meiſterſchaft in helleres Licht zu ſetzen, um mehr noch Gründe auf Gründe häufen zu können, Angriffe auch von ſolcher Seite machen, auf der er ſelber gar nicht ſteht. Manche halten dieſe ſchriftſtelleriſchen Unarten bei Ariſtoteles für ſo unleugbar, daß ſie darauf ein ganzes Syſtem von methodiſchen Regeln aufbauen, deren ſtrengſte Beachtung geboten ſei, wenn nicht die ganze Lehre des Ariſtoteles als ein Haufen von Widerſprüchen erſcheinen ſolle. Ja, ſie gehen ſo weit, zu behaupten, daß, ſchon wenn er von einem Satze nur gelegentlich Anwendung mache, und wäre es auch, um wichtige Folgerungen daran zu knüpfen, ſeine Ausſage nicht ebenſo verläſſig ſei wie an einem anderen Orte, wo er ſich mit der Feſtſtellung und Begründung des Satzes ſelbſt beſchäftige. Wäre dies wahr, ſo hätte es bei der Störung, die ſich aus der Undeutlichkeit der Schreibweiſe oder aus der mangelhaften Überlieferung des Textes ergeben kann, die traurigſten Folgen. Denn es iſt natürlich, daß der Stellen, welche ſich mit der Begründung eines Satzes beſchäftigen, nur wenige ſind, ja vielleicht nur *eine* ſolche ſich findet, während die Gelegenheit zur Anwendung häufig wiederkehrt und der Satz, wenn er von größter Tragweite iſt, den Charakter des Syſtems vielleicht in allen ſeinen weſentlichen Zügen mitbeſtimmt. Und es iſt offenbar ungleich leichter möglich, daß durch eine Nachläſſigkeit des Ausdrucks oder einen Verderb der Lesart *eine* Stelle, als in gleichförmiger Weiſe eine große Fülle von Stellen mißverſtändlich werde. In der Tat hat dieſer

Grundsatz der Auslegung dazu geführt, neben einer verschwindend kleinen Anzahl von Aussprüchen eine unvergleichlich größere Menge, die, den verschiedensten Schriften angehörig, miteinander im Einklang sind, jenen wenigen aber, wie man sie gedeutet hat, widersprechen würden, als Anhaltspunkte zu verwerfen.

Glücklicherweise darf ich auf Grund langer und sorgfältiger, dem Aristoteles gewidmeter Studien, versichern, daß alle diese von vornherein so sehr befremdlichen Hypothesen durchaus ungegründet, nur aus Mißdeutungen, über die man sich in Anbetracht der schon erwähnten Schwierigkeiten des Verständnisses nicht allzu sehr verwundern darf, entsprungen sind. Wir werden also von diesen hypothetischen Hilfsmitteln keinerlei Gebrauch machen. Und wenn wir dann trotzdem zu einer ebenso harmonischen Darstellung gelangen, so wird nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit schon wegen des Entfalls solcher Komplikation der Voraussetzungen der Vorteil auf unserer Seite sein; noch mehr natürlich, wenn man beim Vergleich erkennt, daß die Lehren, zu welchen jene Interpreten mit ihren gekünstelten Annahmen geführt werden, viel weniger in sich harmonisch erscheinen und viel weniger auch mit der Lehre der historischen Vorgänger und Nachfolger verwandt, sowie denen der großen Denker anderer Zeiten, die vieles mit Aristoteles gemein haben, ähnlich sind. Ja, so handgreiflich ungereimt erscheinen sie, daß niemals wohl ein Mensch, der Aristoteles so auslegte, eine Neigung gefühlt haben dürfte, sich ihm anzuschließen. So haben denn auch nachweisbar weder die unmittelbaren Nachfolger des Philosophen, noch Alexander von Aphrodisias, der 200 n. Chr. sich den Ehrennamen des Exegeten im eminenten Sinne erworben hat [1]), noch Simplicius, der gelehrteste der alten Kommen-

[1]) Als schlagenden Beleg dafür vergleiche man seinen unzweifelhaft echten Kommentar zum 9. Kap. des I. Buches der Metaphysik. Daß der uns unter seinem Namen überlieferte Kommentar zu dem

tatoren, dem Ariſtoteles neben Platon als höchſte Autorität gilt, noch die arabiſchen Philoſophen, noch die Scholaſtiker, denen Ariſtoteles nach Dantes Wort „der Meiſter für die war, welche wiſſen“, einer ähnlichen Deutung wie jene, zu welcher unſere überkritiſchen modernen Exegeten gelangen, ſich geneigt gezeigt. Dagegen finden wir ſie bei einem Ramus auftreten, der bekanntlich ſelbſt in der Logik mit Ariſtoteles gebrochen, und der auf Grund ſolcher bis dahin unerhörter Exegeſe ihn als Metaphyſiker erſt recht um jedes Anſehen zu bringen hoffte. Und ſo müßte man denn ſagen, der gewaltige Einfluß, den die ariſtoteliſchen Schriften auch auf den höchſten Gebieten der Philoſophie geübt, komme eigentlich nur einem mißverſtandenen Ariſtoteles zu, ſehen wir doch ſchon Leibniz, der, von Ramus verführt, Ariſtoteles in bezug auf die erhabenſten Fragen eine der modernen Deutung entſprechende Auffaſſung zuſchreibt, infolge davon gar verächtlich über die ariſtoteliſche Gotteslehre urteilen. Und wenn er trotzdem von ihm auch auf dem höchſten Gebiet mächtig beeinflußt iſt, ſo doch nur mittelbar durch ſolche, welche den anders verſtandenen Philoſophen zum Lehrer gehabt hatten. Wie ganz anders wäre das geweſen, wenn er die wahre Lehre des Ariſtoteles gekannt hätte! Mit welchem Entzücken würde er dann auf ſo manchen mit der ſeinigen übereinſtimmenden Zug verwieſen haben! Und ähnlich wie Leibniz ſieht ſich auch noch die gegenwärtige Zeit infolge der modernen Verdunkelung der ariſtoteliſchen Lehre gerade auf dem höchſten Gebiet eines unmittelbaren ſegensreichen Einfluſſes beraubt, ſo daß nur in relativ niederen Diſziplinen ein ſolcher ſich noch geltend macht.

Wenn man ſich hütet, unvereinbar ſcheinende Ausſprüche des Philoſophen ohne weiteres für wirklich einander widerſprechend zu halten und, indem man darauf-

---

wichtigen Buche Met. Λ unecht iſt, hat Freudenthal („Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphyſik des Ariſtoteles“) in unwiderſprechlicher Weiſe dargetan.

hin die einen als minder vertrauenswürdig verwirft, ein ſo ſeltſames Verfahren durch noch ſeltſamere Hypotheſen zu beſchönigen, ſo wird gerade die Schwierigkeit, die einen mit den anderen in Einklang zu bringen, den ſo geretteten Anhaltspunkten einen noch höheren Wert verleihen, und es wird auch hier, um mit Ariſtoteles zu ſprechen, die ἀπορία zur εὐπορία werden. Man wird nämlich notwendig nach den Bedingungen forſchen, unter welchen allein die mannigfachen Äußerungen miteinander verträglich erſcheinen. Und ſo gibt der eine Ausſpruch nicht bloß für die richtige Deutung des anderen Licht, ſondern man mag auch zur Kenntnis von manchen Gliedern des ariſtoteliſchen Geſamtſyſtems gelangen, die uns in ſeinen oft ſo knappen und fragmentariſchen Mitteilungen nirgends direkt gegeben, aber nunmehr zur Herſtellung des Zuſammenhangs gefordert ſind. Der Gedankenbau eines großen Denkers gleicht dem Organismus eines Lebeweſens, wo die Beſchaffenheit eines Teils die des anderen bedingt, und was Cuvier bei den Reſten vorweltlicher Tiere gelang, daß er nämlich aus der Natur der gegebenen die Natur der fehlenden Teile aufs treffendſte beſtimmte, das wird darum auch bei einem ſolchen Werke der Philoſophie oft recht wohl möglich ſein. Und iſt man ſo zu dem volleren Verſtändnis des wahren Charakters des Ganzen gekommen, ſo daß die Verwandtſchaft dieſes Denkers mit anderen, deren Werke uns vollkommener erhalten vorliegen, unverkennbar geworden iſt, ſo wird auch der Blick auf dieſe neue Hilfe leiſten und uns dazu führen, den einen Fall in Analogie zum anderen leichter zu begreifen.

Das alles alſo werden wir uns zur Aufgabe ſetzen und hoffen ſo ein viel vollſtändigeres Bild geben zu können, ohne dabei irgendwie die Grenzen der Wahrſcheinlichkeit zu überſchreiten. Wenn wir dabei nirgends anzugeben unterlaſſen, ob etwas direkt ausgeſprochen oder mit Sicherheit erſchloſſen oder mit mehr minder Wahrſcheinlichkeit als Vermutung beigefügt iſt, ſo wird

uns von ſeiten eines verſtändigen Kritikers jedenfalls der Vorwurf mangelnder Exaktheit nicht treffen können; denn ſelbstverſtändlich werden wir, wenn wir ſolche neue Hilfsmittel in Anwendung bringen, auf keines der von anderen benützten verzichten, ja ſogar noch reicheren und ſorgfältigeren Gebrauch von ihnen zu machen beſtrebt ſein.

Je mehr ſich infolge des Geſagten unſere Aufgabe erweitert, um ſo weniger dürfen wir, ſchon wegen der Enge des uns zugemeſſenen Raumes, es unterlaſſen, ſie nach anderer Seite möglichſt einzuſchränken[1]). Es muß uns genügen, wenn wir von der ariſtoteliſchen Lehre jenen Teil in allen Hauptzügen zur Darſtellung bringen, den er ſelbſt unter Weisheit begreift.

Auch die Frage der Chronologie der ariſtoteliſchen Schriften und die charakteriſtiſche Eigentümlichkeit, welche diejenigen unter ihnen, die man exoteriſch nennt, von den ſogenannten eſoteriſchen unterſcheidet, ſei hier mit kurzem Worte wenigſtens berührt. Die erſtere, namentlich wenn Spuren einer Fortbildung der Lehre dafür den Anhalt gäben, gewänne für das Verſtändnis und die Zuſammenordnung der einzelnen Ausſprüche gewiß eine hohe Wichtigkeit. Bei Platon iſt eine allmähliche Entwicklung der Lehre ganz unverkennbar. Sollte Ariſtoteles nicht auch zu Änderungen veranlaßt worden ſein? Sicher war dies der Fall, wenn man bis auf die Zeit, wo er ſeine Dialoge ſchrieb, zurückblickt. Selbſt die wenigen uns erhaltenen Fragmente bieten dafür den Beleg. Dagegen hört man gewöhnlich ſagen, daß in den uns überkommenen ſyſtematiſchen Schriften ſich ſo gut wie keine Lehrdifferenzen zeigten und führt dies teils auf die Abfaſſung in relativ ſich naheliegenden Zeiten, teils darauf zurück, daß Ariſtoteles, der keine dieſer Schriften ſelbſt veröffentlicht hat, nachträgliche Berichtigungen anzubringen Sorge getragen haben möge. Allein der Zeitraum von mehr als zwölf Jahren konnte denn doch einen Forſcher, der gewiß nicht ſo töricht war, allen ſeinen Aufſtellungen die Sicherheit mathematiſch erwieſener Lehrſätze zuzu-

[1]) Die Abhandlung war urſprünglich für das von Dr. von Aſter redigierte Werk „Große Denker" beſtimmt. Daher das Streben nach Gedrängtheit, das aber doch ſchließlich nicht ausreichte, das Ganze wirklich aufnahmefähig zu machen. Sehr wichtige Abſchnitte, die dort ganz entfallen ſind, finden ſich in dieſer Separatausgabe wieder beigefügt.

schreiben, ja, der über die Unvollkommenheit aller menschlichen Weisheit sich mit aller Demut äußert, auf manches Bedenken aufmerksam machen und zu manchem Reformversuche anregen. Und wenn kleinere Abänderungen nachträglich leicht zu treffen waren, so doch nicht solche, welche in ihrer Konsequenz weitgehende Umbildungen verlangten. Wir finden, daß Aristoteles manchmal eine Ergänzung, die er als nötig erkannt, nicht in die Schrift hinein verarbeitet, sondern sie ganz lose hinten anfügt; ja, manchmal folgen sich mehrere solche Nachträge ohne innere Ordnung kunstlos aneinandergereiht. Zu mehr als dem wollte und konnte er, den jetzt andere Fragen beschäftigten, sich die Zeit nicht nehmen. Und wie sollte er sie da immer gefunden haben, wo es sich nicht um eine bloße Ergänzung, vielmehr um eine Korrektur handelte, welche nicht ohne bedeutende Umarbeitungen hätte angebracht werden können? Zu noch nicht herausgegebenen Schriften hätte wohl auch Augustinus nicht, wie zu den von ihm schon veröffentlichten, einen liber retractationum zu schreiben für gut gefunden.

Doch man wird sagen, was verfangen alle diese Reflexionen, da uns ja doch die Erfahrung zeigt, daß tatsächlich solche Neubildungen in den systematischen Schriften des Aristoteles nicht vorkommen. Gerade dies, meint man, nehme uns in den meisten Fällen die Möglichkeit, ihre chronologische Folge festzustellen, lasse dies aber zugleich als einen nicht sehr fühlbaren Mangel erscheinen. Doch auch hier glaube ich mich durch einen genauen Vergleich von dem Gegenteil überzeugt zu haben. Und es war insbesondere einer, und ein sehr wichtiger Punkt, in welchem ich bei Aristoteles eine ganze Reihe sich folgender Veränderungen gefunden habe. Es ist dies die Lehre von der Definition, über die Aristoteles in der Topik, in den zweiten Analytiken, in den Büchern der Metaphysik und wieder im vierten Buch der Meteorologie und in der Schrift De Partibus Animalium Bestimmungen gibt, die keineswegs alle miteinander verträglich sind, ja sich mehrfach geradezu widersprechen. Und interessant ist es dann auch, das praktische Verfahren des Aristoteles, wenn er irgendwo eine wichtige Definition zu geben hat, zu vergleichen und zu sehen, welche von den in verschiedenen Schriften ausgesprochenen Ansichten ihm dabei maßgebend ist. Daß die Topik unter den uns erhaltenen logischen Schriften die früheste sei, wird allgemein anerkannt. Die Lehre von der Definition in den zweiten Analytiken enthält denn auch ganz neue Momente. Hier wird die Definition mit der Erkenntnis aus dem Grunde, wie sie der wissenschaftliche Beweis geben soll, in engste Beziehung gebracht und eine Rücksichtnahme auf die Ursache in ihrem vierfachen Sinn, als Materie, Form, wirkende und Endursache gefordert. Davon, daß es eigentlich nur von Substanzen eine Definition geben könne, wird aber hier so wenig als in der

Topik nur mit einem Worte etwas angedeutet; im Gegenteil werden die Beispiele durchweg aus dem Gebiete der Akzidenzien genommen. So geht denn das siebente Buch der Metaphysik, indem es die Möglichkeit einer Definition im strengen Sinne auf die Substanzen beschränkt, wesentlich über die Lehre in den Analytiken hinaus. Und deutlich widerspricht es der Topik, denn hier war gelehrt worden, daß in der Definition die spezifische Differenz den Begriff der Gattung nicht enthalten dürfe, in dem Buch Met. Z dagegen wird das Gegenteil ausdrücklich gefordert. So soll auch jede folgende Differenz die vorausgehende enthalten und die letzte darum der ganzen Definition inhaltlich gleich sein. Ohne dies, heißt es in der Metaphysik, würde dem Ganzen die reale Einheit fehlen. Im Zusammenhang damit kommt aber Aristoteles zu einer weiteren merkwürdigen Bestimmung. Es gehe nicht an, meint er, daß man, nachdem man eine Klasse von Tieren als „Füße habende" unterschieden hat, dann etwa „geflügelte, Füße habende Tiere" als Unterart unterscheide und sie so durch die Differenz „geflügelt" als „geflügelte, Füße habende Tiere" spezifiziere. Denn hier würde ja eben die niedere Differenz die höhere nicht enthalten. Richtiger also sei es, an diese anknüpfend „gespaltenfüßige Füße habende Tiere" als Unterart aufzustellen usw., beim Fortschreiten der Definition immer an denselben Teil des Tieres sich haltend. Man wird hier etwas an die künstliche Klassifikationsmethode bei Linné erinnert. Aber die Regeln, die Aristoteles in der Schrift De Partibus Animalium für die Klassifikation uns gibt, verwerfen dies in Met. Z empfohlene Verfahren aufs ausdrücklichste und gelangen vielmehr, indem sie eine gleichmäßige Berücksichtigung aller Teile fordern, zu etwas, was dem natürlichen Klassifikationsverfahren bei Linné ähnlich ist. Und noch eine andere bedeutsame Differenz scheint hier die Schrift De Partibus Animalium von Met. Z zu scheiden, die auch schon in einer Stelle des Schlußkapitels vom vierten Buche der Meteorologie hervortritt. Met. Z, das die Definitionen im strengen Sinne des Wortes auf die einzige Kategorie der Substanz beschränkt, gibt nirgends deutlich der Überzeugung Ausdruck, daß wir tatsächlich nicht im Besitz von substanziellen Differenzbegriffen seien. Vielmehr hat es den Anschein, als meine Aristoteles in den von ihm gewählten Beispielen uns wirklich solche anzugeben. Dem entgegen lehrt die Meteorologie auf das bestimmteste, daß die substanziellen Differenzbegriffe uns durchwegs fehlten, und daß dieselben durch akzidentelle Bestimmungen, welche sie als Eigentümlichkeiten begleiten, und namentlich durch die Angabe eigentümlicher Tätigkeiten, welche die betreffende Spezies übt, ersetzt werden müßten. Diese träten bei den lebenden Wesen am markantesten hervor, und darum seien auch die Arten lebender Körper besser als die Arten lebloser von uns zu definieren. Hier hat sich in den Ansichten des Aristoteles nicht bloß

ganz ſichtlich bezüglich der Weiſe, wie man zu definieren habe, ſondern, wie es ſcheint, auch hinſichtlich der Erkennbarkeit der Subſtanzen eine Fortbildung vollzogen, und wir ſehen ihn nunmehr der Lehre von Locke und Leibniz in ihren Verſuchen über den menſchlichen Verſtand ſehr nahe ſtehen. An den gleichen Überzeugungen hält dann auch die Schrift De Partibus Animalium feſt. Nicht die Differenzen der Subſtanzen ſelbſt, ſondern Eigentümlichkeiten, die, an ſie geknüpft als für ſie charakteriſtiſch, in ihrer Geſamtheit uns eine Art Erſatz dafür bieten, ſollen wir bei den Definitionen verwenden, und dabei ſteht nichts im Wege, daß ſogar negative Beſtimmungen mit zur Charakteriſtik herangezogen werden. Wir werden wohl nicht irren, wenn wir annehmen, daß die Studien, aus denen die Hiſtoria Animalium hervorgegangen, zu dieſen mächtigen Fortſchritten gegenüber der Definitionslehre in Met. Z geführt haben.

Als eine Art Vorzeichen der ſpäteren Umbildung der Lehre von Met. Z darf aber vielleicht die Stelle 3. p. 1029 a 11, betrachtet werden, wo geſagt wird, wenn die Akzidenzien weggenommen würden, ſcheine nichts übrig zu bleiben. Ja ſchon gewiſſe Stellen der Analytica Poſteriora, wo von dem Aufſuchen der Definition als letztem Grunde der Eigentümlichkeiten geſprochen wird, ſcheinen ſie anzubahnen.

So habe ich denn, glaube ich, den Wahn, als ob in den uns erhaltenen ſyſtematiſchen Schriften des Ariſtoteles nirgends eine Spur von weſentlicher Fortbildung ſeiner Lehre zu finden ſei, zerſtört, und leicht erkennt man auch aus dem Geſagten für einige ſeiner wichtigſten Schriften die chronologiſche Folge. Dabei ergibt ſich im Gegenſatz zu dem, was man gemeiniglich annimmt, daß gewiſſe naturwiſſenſchaftliche Werke ſpäter als ein Teil der Bücher der Metaphyſik geſchrieben ſind. Und nicht bloß für De Partibus Animalium und das vierte Buch der Meteorologie iſt eine ſpätere Zeit der Abfaſſung anzuſetzen, ſondern, indem ſie für dieſe geſichert, iſt ſie auch für die Schrift De Generatione Animalium gewiß und für die Hiſtoria Animalium wahrſcheinlich geworden. Weiter noch können wir, und dies ſogar mit Gewißheit, erſchließen, daß auch die zu den naturwiſſenſchaftlichen Schriften gehörigen, ſo überaus wichtigen drei Bücher von der Seele und dann natürlich auch die an ſie ſich anſchließenden ſogenannten Parva Naturalia ſpäter als die erwähnten Teile der Metaphyſik geſchrieben ſein müſſen. Man erkennt dies ſofort, wenn man darauf achtet, wie wenig das Verfahren des Ariſtoteles bei der Definition der Seele den Forderungen des Buches Z der Metaphyſik, wie vollſtändig dagegen es den Lehren im Schlußkapitel des vierten Buches der Meteorologie entſpricht. Auch wäre, wenn Ariſtoteles, als er die Bücher von der Seele ſchrieb, noch auf dem in Metaphyſik Z eingenommenen Standpunkt beharrt hätte, ſeine Lehre von den eigen-

tümlichen und gemeinſamen Sinnesobjekten (αἰσθητὰ ἴδια καὶ κοινά) unbegreiflich, denn da, wie wir hören werden, nach ſeiner Meinung alle unſere Begriffe aus der Wahrnehmung geſchöpft ſind, ſo müßten, wenn wir Begriffe von ſubſtanziellen Differenzen hätten, unter den eigentümlichen oder gemeinſamen Sinnesobjekten neben den akzidentellen auch ſolche ſubſtanzielle Differenzen ſich aufgezählt finden. Sie fehlen aber vollſtändig. Indes bilden die in der Metaphyſik vereinigten Abhandlungen kein einheitliches Werk, und ſo wäre der Gedanke nicht ausgeſchloſſen, daß, was von anderen Büchern, nicht ebenſo von dem vor allen wichtigen Buch Λ gelten möge, das allein eingehend bei Unterſuchungen über das erſte Prinzip aller Dinge verweilt. Es iſt ſehr ſkizzenhaft geſchrieben und enthält nichts von den die Erkenntnisprinzipien betreffenden Unterſuchungen, und auch mit der Frage von der Definition finden wir es nirgends beſchäftigt, ſo daß uns dieſer Anhalt zur Zeitbeſtimmung fehlt. Dafür ſehen wir daraus, daß neben der Aſtronomie des Eudoxus auch die des Kallippus berückſichtigt wird, daß es jünger ſein muß als die Bücher De Coelo. Und hinſichtlich der Ordnung der in ihm und den vorausgehenden, ausführlicheren metaphyſiſchen Unterſuchungen gemeinſam behandelten Materien ſehen wir es dieſen überlegen. Und ſo möchte ich kaum bezweifeln, daß das Buch Λ der allerreifſten Zeit des ariſtoteliſchen Philoſophierens angehört. Es iſt aber ſicher nur als Vorbereitung eines ausführlichen Werkes über denſelben Gegenſtand zu betrachten, zu dem es nie gekommen iſt.

Dieſem Werk hatte Ariſtoteles eine entſprechend ausgeführte Behandlung gewiſſer Probleme vorbehalten, die er hie und da in den naturwiſſenſchaftlichen Schriften ſtreift, aber auf die er, da ſie der erſten Philoſophie angehören, betreffenden Orts nicht weiter einzugehen für gut findet. Und daraus erklärt ſich aufs einfachſte das, was ſo viel Staunen erregt und Ärgernis erweckt hat, daß Ariſtoteles gerade da, wo er auf die allerwichtigſten und ſchwierigſten Fragen zu ſprechen kommt, durch Wortkargheit ganz beſonders dunkel wird. Selbſt in den drei Büchern von der Seele verweilt er bei ihrem vornehmſten, intellektiven Teile im Vergleich zum vegetativen und ſenſitiven ganz unverhältnismäßig kurz. Und über manche der einſchlägigen Fragen, die wir in den Büchern von der Seele gar nicht berührt finden, gewinnen wir nur aus gelegentlichen Bemerkungen der Ethik einigen Aufſchluß; und dies kommt daher, weil nach Ariſtoteles die drei Bücher von der Seele zu den naturwiſſenſchaftlichen Schriften gehören ſollen, der intellektive Seelenteil aber nach ihm nicht dem phyſiſchen, ſondern metaphyſiſchen Gebiete angehört. So findet ſich denn auch unter den intereſſanten kleinen Abhandlungen, wozu die über Sinn und Sinnesobjekte, Gedächtnis und Erinnerung u. dgl. gehören, die wie ein Anhang zu den Büchern von der Seele

zu betrachten ſind, nicht eine einzige, welche den intellektiven Seelenteil anginge, ſo ſehr man doch gerade hier wegen der Spärlichkeit des in den Büchern von der Seele Geſagten dafür dankbar wäre. Einmal lehnt er in den Büchern von der Seele (III, 7. Ende) es geradezu ab, in eine nahegelegte Frage einzugehen, indem er ſie einer ſpäter zu führenden Unterſuchung zuweiſt. Er dachte dabei ſichtlich an die Metaphyſik, und niemals iſt er dazu gekommen, ſein hier gegebenes Wort einzulöſen. Auch dies alſo muß man zur gerechten Würdigung der Eigentümlichkeiten, die wir bei Ariſtoteles als Schriftſteller beobachten, nicht überſehen.

Einige andere, denen wir insbeſondere in ſeinen praktiſchen Schriften wie Ethik, Politik und Rhetorik begegnen, ſind leichter verſtändlich. Das Ziel, das er hier im Auge hat, liegt ausgeſprochenermaßen nicht eigentlich in der Erkenntnis ſelbſt, die er mitteilt, ſondern in der Frucht, die ſie durch Anwendung auf das Leben des Einzelnen und der Geſellſchaft tragen ſoll. So möchte er ſie auch den weniger für Theorie Intereſſierten in möglichſt weitem Umfang zugänglich machen. Und darum nimmt er ſich ausgeſprochenermaßen vor, von allen tieferliegenden metaphyſiſch-pſychologiſchen Problemen Umgang zu nehmen. Man hat ſie wegen dieſer Berechnung auf einen weiteren Kreis als exoteriſche bezeichnet, während diejenigen, welche eine ähnliche Popularität nicht anſtreben, eſoteriſche genannt werden. Freilich ſehen wir Ariſtoteles ſeinem Vorhaben im Verlaufe der Darlegung gar oft untreu werden, ſei es, daß er ſich von ſeinem eigenen Intereſſe und der Gewohnheit, bei den höchſten Fragen zu verweilen, unvermerkt fortreißen läßt, ſei es (was ſich namentlich im Verlauf der Ethik zu zeigen ſcheint), daß es ihm nicht wohl möglich iſt, in jenen Schranken ſich zu halten, ohne auf eine volle Befriedigung auch des praktiſchen Bedürfniſſes zu verzichten. Das Schauſpiel, das Ariſtoteles in dieſer ſeiner Inkonſequenz gibt, iſt ſehr intereſſant und gibt einen tiefen Einblick in ſein innerſtes Leben; auch wenn er die Probleme nicht feſthalten will, ſo laſſen ſie ihn nicht los. Vielleicht dürfen wir neben vielem anderen aber auch hierin ein Zeichen ſehen, daß dieſe praktiſchen Schriften, ähnlich den metaphyſiſchen, wenn auch nicht in gleichem Maße, nicht zu ihrer definitiven Geſtalt gelangt ſind. Sie gehören unzweifelhaft den reifſten Jahren des Philoſophen an; aber dies heißt eben, daß ſie kurz vor ſeinem Lebensende ihn beſchäftigt haben, und wenn ihnen als Erzeugniſſen der reifſten Zeit ein beſonderer Vorzug zukommt, ſo verbindet ſich damit der Nachteil eines ſichtlichen Mangels an Vollendung. Schon in der Ethik läßt die Anordnung gar viel zu wünſchen übrig, und in der Politik iſt ſie ſo unvollkommen, daß Barthélemy St. Hilaire und andere die Bücher umſtellen wollten. Auch iſt es unverkennbar zu gewiſſen beabſichtigten Ausführungen gar nicht gekommen.

Weisheit.

Die Erkenntnis, die wir von einem Dinge haben, iſt oft eine bloß tatſächliche, wie wenn ich es wahrnehmend erfaſſe. In anderen Fällen erkenne ich aber nicht bloß, daß es beſteht, ſondern kann auch einen Grund, warum es beſteht, angeben. Vielleicht iſt dieſer Grund ſelbſt für mich etwas bloß Tatſächliches, was in einem anderen ſeinen Grund hat, und wofür, ſolange dieſer nicht erkannt iſt, die Erklärung fehlt. Und ſo wird es ſein, ſo lange man nicht auf etwas gekommen, was, als unmittelbar notwendig, ſelbſt einer weiteren Erklärung weder fähig noch bedürftig iſt. Erſt wer eine Tatſache auf dieſen ihren erſten Grund zurückgeführt, hat eine abſchließende Erklärung von ihr gegeben.

Mag man nun auch den, der zu einer der Zwiſchenſtufen gelangt iſt, bereits als einen einigermaßen Wiſſenden und dem, der bloß wahrnimmt, der Erkenntnis nach Überlegenen bezeichnen, ſo kommt ihm doch der Name des Weiſen noch nicht zu. Die Weisheit beſteht in der Erkenntnis des unmittelbar Notwendigen und der Erklärung des mittelbar Notwendigen aus ihm, was Ariſtoteles in der Nikomachiſchen Ethik mit den Worten ausdrückt, die σοφία ſei νοῦς καὶ ἐπιστήμη.

Wir machen viele Wahrnehmungen und auch eine Vielheit von Wiſſenſchaften läßt ſich unterſcheiden. Sollen wir ſagen, daß es ebenſo auch mehr als eine Weisheit gäbe? — Die Beantwortung der Frage wird davon abhängen, ob das, worin ſein erſter Grund zu erblicken iſt, für alles durch etwas anderes bedingte Sein dasſelbe iſt. Und dies iſt nach Ariſtoteles der Fall, denn, wie wir ſehen werden, gibt es nach ihm ein einziges unmittelbar notwendiges Weſen, durch welches im letzten Grunde alles übrige Sein beſtimmt iſt, nämlich den göttlichen Verſtand. Wer dieſes Prinzip vollkommen erfaßte, der hätte darum den Schlüſſel zur aprioriſchen Erkenntnis aller Dinge.

Und so sind denn auch diesem göttlichen Prinzip, welches ein Erkennen ist, das sich selbst zum Gegenstande hat, in dieser einen Erkenntnis zugleich alle anderen Dinge offenbar. Er besitzt eine rein apriorische Allwissenheit.

Darin, daß dieses unendlich vollkommene Wesen es ist, auf welches wir bei der Frage nach dem ersten Grunde überall geführt werden, liegt ganz besonders der überragende Wert der Weisheit. Aristoteles erhebt ihn über alle anderen Werte. Die höchste Seligkeit soll in ihren Betrachtungen gefunden werden und das ganze praktische Leben des einzelnen und die ganze Ordnung des Staates in letzter Hinsicht nur ihren Interessen dienen. Dennoch verkennt er nicht, daß zwischen der Art, wie sie dem Menschen, und der, wie sie der Gottheit eigen ist, ein mächtiger Unterschied besteht. Ist für sie das unmittelbar Notwendige auch unmittelbar als Gegenstand gegeben, so ist für uns vielmehr jene Erkenntnis der Ordnung nach die frühere, die ihrer Natur nach die spätere ist. Und für die mangelnde Anschauung eines unvergleichlich erhabeneren Wesens bildet alles, was wir aus den Elementen unserer Erfahrungsvorstellungen zusammensetzen mögen, einen gar unvollkommenen Ersatz. Wenn Gott durch die Erkenntnis seiner selbst allwissend ist, so wird darum uns, wenn wir dazu gelangt sind, alles auf ihn als ersten Grund zurückzuführen, nicht ebenso die Einsicht in alle Wahrheit erschlossen, aber das bleibt richtig, daß dadurch ein gewisses Licht auf alles und jedes geworfen wird. Und so trifft denn das, was man auch gemeiniglich unter einem Weisen sich vorstellt, mit dem, was wir über die Erkenntnis aus dem ersten Grunde gesagt haben, zusammen. Denn man denkt sich unter einem Weisen einen, der erkennt, was zu erkennen besonders schwierig ist, das aber ist das, was am meisten von den Sinnen abliegt; ferner einen, dessen Erkenntnis auf dem sichersten Grunde sich aufbaut; das aber ist das unmittelbar Notwendige, das

alles andere bedingt; und wieder einen, deſſen Erkenntnis irgendwie auf alles ſich erſtreckt; und einen, deſſen Wiſſen gewiſſermaßen göttlich iſt, ſowohl weil es auf das Erhabenſte und Göttlichſte ſich bezieht, als auch weil es ein Wiſſen von ſolchem iſt, wovon in vollkommener Weiſe nur Gott ein Wiſſen zukommt.

So iſt denn die Weisheit eine. Nicht bloß im zweiten Kapitel des erſten Buches der Metaphyſik, welches ich hier beſonders berückſichtigt habe, auch im zehnten Kapitel des zwölften Buches erſcheint ſie als eine einzige, und auch die Nikomachiſche Ethik ſtellt ſie als einheitliche der ebenſo einheitlichen praktiſchen Klugheit (φρόνησις) gegenüber, um ſie als die im Vergleich mit dieſer vornehmere dianoetiſche Tugend darzutun. Allerdings hören wir Ariſtoteles an manchen Orten auch von einer erſten und zweiten Philoſophie, von denen die eine auf die geiſtigen, die andere auf die körperlichen Weſen gehe, ſprechen. Doch hier handelt es ſich, ſtreng genommen, nur um Teile, wie er denn gelegentlich auch noch engere Abgrenzungen macht, indem er z. B. die Aſtronomie als eine Philoſophie, welche den mathematiſchen Wiſſenſchaften vorzüglich nahe ſtehe, unterſcheidet. Daß ein Wiſſen von der Natur, losgetrennt von dem Wiſſen, das ſich auf die geiſtigen Weſen bezieht, noch den Charakter der Weisheit haben könne, iſt dadurch aufs deutlichſte ausgeſchloſſen, daß Ariſtoteles ausdrücklich lehrt, daß die geiſtigen Subſtanzen die Vorbedingungen aller, auch der ewigen körperlichen Subſtanzen ſeien, ſo zwar, daß, wenn jene nicht wären, gar nichts wäre [1].

Das Objekt der menſchlichen Weisheit.

Es fragt ſich nun vor allem, welches für uns das Objekt der Weisheit ſei. — Würden wir ſo wie Gott alle Wahrheit von vornherein erkennen, ſo iſt es klar,

[1]) Met. E, 1. und Met. Λ, 6.

daß das erste Prinzip aller Dinge selbst das Objekt auch der menschlichen Weisheit sein würde. Nun aber ist das nicht der Fall. Und so werden wir denn etwas anderes als Objekt der Weisheit zu bezeichnen haben, und, da der Umkreis dessen, was von dem ersten Prinzip abhängt, allumfassend ist, so werden wir keinen anderen Begriff als den des Seienden im allgemeinen als den Begriff des Objektes der menschlichen Weisheit anzusehen haben.

Doch hier ergibt sich eine Schwierigkeit, denn der Name des Seienden scheint nicht in einheitlichem Sinne gebraucht. Seiend nennt man alles, was ist, aber gerade dies bedeutet nicht in jedem Fall dasselbe. Wenn wir sagen, ein Mensch ist, eine Pflanze ist, so wird nach Aristoteles das Wörtchen „ist" im eigentlichen Sinn gebraucht. Aber schon wenn wir sagen, ein Zweischuhiges ist, ein Tugendhaftes ist, würden wir uns nach ihm entsprechender ausdrücken, wenn wir sagten, ein Ding ist zweischuhig, ein Ding ist tugendhaft. Und dasselbe wird sichtlich, wenn wir sagen, ein Nichtmensch ist, wo wir nichts anderes sagen wollen, als irgendein Ding sei nicht Mensch. Wieder kommt es vor, daß wir, wenn einer fragt, ob ein rundes Viereck unmöglich sei, antworten: „So ist es". Nichts offenbarer, als daß hier kein Ding anerkannt wird. Die Unmöglichkeit eines runden Vierecks ist nicht ein Ding, das außerhalb unseres Geistes bestände, aber wer ein rundes Viereck als unmöglich in Abrede stellt, urteilt richtig, und das ist, was ich mit meinem „so ist es" ausdrücken wollte. Wenn wir von einem Körper, der die Kubusgestalt hat, sagen, er sei ein in Möglichkeit Rundes, weil es nicht unmöglich ist, ihn zur Kugel umzubilden, so weist auch hier Aristoteles darauf hin, daß man es mit einem sehr uneigentlichen Gebrauch des Wortes „Seiendes" zu tun hat. Und auch wenn wir in abstrakten Ausdrücken von Würfelgestalt, Zweischuhigkeit u. dgl. sprechen, so bezeichnen wir nicht etwas, was in Wirklichkeit ist, und wir würden eigentlicher sprechen,

wenn wir ſagten, es ſei etwas würfelförmig durch die Würfelgeſtalt und zweiſchuhig durch die Größe von zwei Schuh. So iſt denn auch, wenn ich etwas Kaltes erwärme, nicht eine Wärme das, was entſteht, und eine Kälte das, was vergeht, ſondern ein Warmes entſteht aus einem Kalten. Wenn zwei Menſchen beſtehen, ſo ſagen wir vielleicht auch von beiden zuſammen, es ſei ein Paar Menſchen, aber was iſt dieſes Paar? Gewiß doch nicht ein Seiendes im ſelben Sinn wie jeder einzelne dieſer Menſchen, ſo daß nun nicht zwei Dinge, ſondern drei Dinge in gleich eigentlichem Sinn vorhanden wären. Zwei Dinge ſind nie ein Ding, und umgekehrt iſt darum auch ein einheitliches Ding nicht mehrere Dinge[1]). Und wenn z. B. ein Körper ein wahrhaft einheitlicher Körper iſt, ſo ſind darum die beiden Hälften zunächſt nicht ebenſo wirkliche Dinge wie der Körper, ſondern ſie können nur vielleicht zu wirklichen Dingen werden, wenn man den einheitlichen Körper in zwei zerteilt. Bis dahin ſind ſie nur, um einen ſchon gebrauchten Ausdruck zu wiederholen, in Möglichkeit ſeiend. Gerade dies zeigt dann aber auch recht deutlich, daß ein Ding, das hier iſt, als Hierſeiendes nicht ſo eigentlich ein Seiendes iſt wie als Körper, wenn anders derſelbe Körper bald hier, bald dort iſt. Denn der Körper ſelbſt iſt ja ein Ding, und zwar jenes, das er war, ehe er hier war. Und dieſes Ding ſteckt als Teil in dem Hierſeienden. Da alſo der Teil ein wirkliches Ding iſt, ſo kann das Ganze nicht ſelbſt als ein einheitliches Ding betrachtet werden. Der Unterſchied dieſes Falles von dem früher beſprochenen eines Paares von Menſchen iſt nur der, daß von den beiden Menſchen jeder für ſich ſein konnte, hier aber nur der eine Teil; denn der Körper bleibt, ob er hier iſt oder nicht hier iſt, derſelbe Körper, während das, was

---

[1]) Ein für die ganze ariſtoteliſche Philoſophie höchſt bedeutungsvoller Ausſpruch. Met. Z, 13. p. 1039 a 3 vgl. auch Phys. VI, 5. p. 250 a 24.

noch hinzukommt, nicht ein zweites Ding für ſich iſt, das auch getrennt von dieſem Körper beſtehen könnte. Entfernt ſich der Körper und tritt ein anderer an ſeine Stelle, ſo haben wir nicht individuell dasſelbe Hierſeiende. Man ſieht daraus, meint Ariſtoteles, recht deutlich, daß, wenn man von Hierſein redet, man nicht im ſelben Sinne von einem Sein redet, wie wenn man von einem Körperſein redet. Auch wenn einer ein muſikaliſcher Grammatiker iſt, kann es ſich bei dieſem Kompoſitum nicht bloß darum nicht um ein Seiendes im eigentlichen Sinne handeln, weil wir es mit Eigenſchaften zu tun haben, die einem Dinge anhaften, einem Menſchen nämlich, der, was er iſt, ſchon war, ehe er ſie erlangte, ſondern auch weil ihnen die Einheit fehlt, indem ſie nichts anderes als das zufällige Zuſammentreffen in demſelben Subjekt miteinander gemein haben. Dieſer Muſikaliſche iſt, wie Ariſtoteles ſich ausdrückt, κατὰ συμβεβηκός (vermöge eines Mitzukommenden) ein Grammatiker und umgekehrt. Und auch das Ganze iſt ein ὂν κατὰ συμβεβηκός, nicht ein an ſich, nicht ein als ſolches Seiendes (ὂν καθ᾽ αὑτό).

So iſt denn das „Seiende“ vieldeutig. Im eigentlichen Sinn iſt es ein wirkliches Weſen wie Menſch, Pflanze, eine wirkliche Subſtanz. Dagegen zeigen die anderen für die Anwendung des Namens „Seiendes“ angeführten Beiſpiele einen Gebrauch im uneigentlichen Sinn. Wenn wir nun ſagen, das Objekt der Weisheit ſei das Seiende als Seiendes, ſo iſt ſelbſtverſtändlich der Ausdruck in *einer* ſeiner vielen Bedeutungen zu nehmen. Wenn aber dies, ſo ſcheint vieles zu bleiben, was außerhalb ihres Bereiches fällt, und da auch dieſes eine Rückführung auf ſeinen erſten Grund verlangt, ſo ſcheint der Umſtand, daß dieſer hier und dort dasſelbe unmittelbar notwendige Weſen iſt, nicht zu verhindern, daß die Aufgabe der Rückführung einer anderen Wiſſenſchaft zufällt. Denn zur Einheit der Wiſſenſchaft gehört nicht bloß eine Gemeinſamkeit der Prinzipien, ſondern auch

eine begriffliche Einheit des Objektes. Im Gegensatz zu der Einheit der göttlichen Weisheit hätten wir darum, wo es sich um menschliche Weisheit handelt, eine Vielheit zu unterscheiden.

Doch wenn der Name des Seienden nicht eindeutig ist, so gleicht seine Vieldeutigkeit nicht der von Worten, mit welchen sich ganz zufällig mehrere Bedeutungen verbunden finden. Es gibt andere Fälle, von metaphorischem Gebrauch, für welchen teils die Analogie, teils eine enge Verbindung mit dem, was im eigentlichen Sinne den Namen trägt, maßgebend ist. So nennen wir gesund nicht bloß einen Menschen, der die Gesundheit hat, sondern auch eine Speise, eine Arznei, eine Gesichtsfarbe; die eine, weil sie zur Erhaltung oder Herstellung der Gesundheit dient, die andere, weil sie davon ein Zeichen ist. Zu diesen Fällen gehört nun auch der Fall der Vieldeutigkeit des Seienden; so vielfach die Bedeutungen sind, so stehen sie doch alle zu e i n e r in Beziehung, und entfiele das, dem der Name in diesem Sinne zukommt, so würde auch alles, dem er in anderem Sinne zukommt, entfallen. Jede Wissenschaft geht zwar nur auf e i n e Gattung von Objekten, stellt aber für diese alles das, was ihr als solcher zukommt, fest. Und so wird denn auch die Weisheit, wenn sie das Seiende im eigentlichen Sinne zum Objekt hat, alles im uneigentlichen Sinne seiend Genannte einheitlich mit umfassen.

Verdeutlichung der Termini.

Der Geometer beginnt seine wissenschaftliche Darlegung mit der Erklärung gewisser Termini und der Aufstellung gewisser Sätze, die als sichere Wahrheiten vorausgesetzt werden. Auch für den Philosophen ist das eine wie andere Bedürfnis, und Aristoteles unterläßt nicht, dem Rechnung zu tragen.

Der Erklärung von Terminis ist das ganze fünfte Buch der Metaphysik gewidmet, ob es auch in der Unvollständigkeit, mit welcher es die Aufgabe löst, ein recht sichtlicher Beleg dafür ist, wie wenig Aristoteles jemals zu einer vollendeten Ausarbeitung des beabsichtigten metaphysischen Werkes gelangt ist. Dabei zeigt sich zwischen der Weise, wie die Geometer, und der, wie Aristoteles verfährt, ein auffallender Unterschied. Während nämlich die Geometer der Deutlichkeit wegen es vermeiden, einen Ausdruck in mehrfachem Sinne zu gebrauchen, findet sich Aristoteles, wie er meint, außerstande, dies zu tun. Er hätte zu sehr von der gemeinüblichen Sprache sich entfernen, zu viele Termini neu prägen und damit das Gedächtnis belasten müssen. Und so sucht er den Nachteil dadurch nach Möglichkeit auszugleichen, daß er von den mit einem Wort verbundenen vielfachen Bedeutungen eine Zusammenstellung macht und jede gegenüber der anderen genau präzisiert. Wir versagen es uns auf die betreffenden Erörterungen näher einzugehen, um unsere Aufmerksamkeit sogleich dem, was er von den grundlegenden Wahrheiten sagt, zuzuwenden.

Unmittelbare Erkenntnisse.

Wenn wir die der Natur nach erste Wahrheit nicht unmittelbar erkennen, sind wir dann wenigstens in unmittelbarem Besitze irgendwelcher anderer Wahrheiten? und welcher Art sind diese? Jede Wissenschaft setzt solche voraus; keine andere aber als die erste beschäftigt sich damit, ihren allgemeinen Charakter festzustellen und ihre Sicherheit gegen skeptische Angriffe zu verteidigen.

Zwei Klassen unmittelbar evidenter Wahrheiten, von denen die erste die der unmittelbar evidenten Tatsachen ist.

Wir besitzen nun wirklich unmittelbar sichere Erkenntnisse, und sie sind von doppelter Art: erstens unmittelbar evidente Tatsachen (Wahrnehmungen), zweitens allgemeine Urteile, die etwas von vornherein als unmöglich verwerfen.

Die ersteren sind uns gegeben, so oft wir empfindend oder denkend tätig sind, indem wir in der psychischen Tätigkeit, worauf auch immer in erster Linie sie sich richte, stets nebenher eine untrügliche Wahrnehmung unserer selbst als psychisch Tätiger haben. Indem wir z. B. etwas Farbiges sehen, nehmen wir in dem Akte des Sehens selbst zugleich wahr, daß wir es sehen. Und nicht bloß dies geschieht, sondern wir unterscheiden auch, indem wir eine mehrfache psychische Tätigkeit üben, mit Evidenz die eine von der anderen, sowohl in anderen Beziehungen, als ihrem Objekte nach. So z. B. bemerken wir, wenn wir zugleich sehen und hören, daß das Sehen, indem es auf eine Farbe, nicht auf einen Ton, das Hören, indem es auf einen Ton, nicht auf eine Farbe gerichtet ist; und, wenn wir urteilend etwas anerkennen und etwas verwerfen, daß wir uns zu dem einen und anderen in entgegengesetzter Weise verhalten. Hinsichtlich der primären Objekte dagegen haben wir, was ihren wirklichen Bestand angeht, keine unmittelbare Evidenz. Wir mögen eine noch so starke Gesichtsempfindung haben, wir können darum nicht unmittelbar sicher sein, daß das Farbige, wie es uns erscheint, in Wirklichkeit bestehe. Und ebenso bürgt keine auch noch so lebhafte Erinnerung mit unmittelbarer Evidenz für die Wahrheit dessen, woran wir uns erinnern; nur die jetzt gegebene Tätigkeit des Erinnerns ist Gegenstand jener sekundären Wahrnehmung,

von der wir ſagten, daß ihr eine untrügliche Evidenz zukomme.

Was die Verläſſigkeit anlangt, welche Ariſtoteles auch in bezug auf die Außenwelt unſeren Wahrnehmungen zuzuſchreiben pflegt, ſo muß man ſich wohl hüten, ſeine Worte zu mißdeuten. Wir hören ihn von einem Dreifachen, was wahrgenommen werde, ſprechen. Das eine nennt er das „eigentümliche Wahrnehmbare" (ἴδιον αἰσθητόν), weil ſeine Wahrnehmung auf e i n e n Sinn beſchränkt iſt, wie z. B. Farbe oder Ton; das andere das „gemeinſame Wahrnehmbare" (κοινὸν αἰσθητόν), weil wir es durch mehrere Sinne, ja durch alle wahrnehmen, wie z. B. Bewegung und Ruhe. Das dritte Wahrnehmbare iſt ein ſolches, was uns die Wahrnehmung eigentlich nicht ſelbſt zeigt, was wir aber auf Grund früherer Erfahrungen damit verbunden glauben, wie z. B. wenn ich ſage: ich ſehe den Sohn des Diares. Ariſtoteles nennt es „αἰσθητὸν κατὰ συμβεβηκός". Von den beiden letzteren Arten der Wahrnehmung ſagt nun Ariſtoteles, daß ſie ſehr häufig täuſchten, und namentlich bei der zweiten Klaſſe ſei dies der Fall. In der Tat ſcheint, wenn wir ſelbſt bewegt ſind, das Ruhende bewegt und ein Bewegtes vielleicht ruhend, und je nach der Entfernung und Lage zu uns erſcheint etwas in anderer Größe und Geſtalt. Dagegen ſei die Sinneswahrnehmung in bezug auf das eigentümliche Wahrnehmbare immer verläſſig. So könnte man denn meinen, Ariſtoteles habe auch der äußeren Sinneswahrnehmung, wenn auch mit gewiſſer Reſtriktion, eine unmittelbare Evidenz zugeſchrieben. Freilich wäre dieſe unmittelbare Evidenz etwas ſehr Merkwürdiges, denn, da uns in derſelben Empfindung etwas als rotfarbig, irgendwie ausgedehnt und ruhend oder bewegt erſcheint, ſo wären Evidenz und Nichtevidenz in innigſter Weiſe verbunden. Und ſo hören wir ihn denn auch anderwärts in bezug auf das eigentümliche Wahrnehmbare nicht von einer allgemeinen, ſondern nur der Allgemeinheit ſich nähernden Wahrheit des Sinneseindrucks ſprechen. Bei

gesundem Sinnesorgan und bei einer passenden Entfernung sowie sonstigen normalen Bedingungen soll das eigentümliche Wahrnehmbare richtig wahrgenommen werden. Da alle diese Bedingungen nun doch nicht selbstverständlich erfüllt sind, so zeigt sich deutlich genug, daß er bei der Wahrheit, die er der Wahrnehmung in bezug auf das eigentümliche sinnlich Wahrnehmbare zuschreibt, an keine unmittelbare Evidenz gedacht haben kann. Völlig deutlich wird uns aber seine wahre Meinung, wenn wir ihn an verschiedenen Stellen und namentlich in der Schrift über die Empfindung und das Empfundene erklären hören, daß, wenn es kein Sehendes gäbe, keine Farbe einem Körper wirklich zukommen würde; bestehe doch sein Farbigsein in nichts anderem als darin, daß er die Empfindung von etwas Farbigem in uns errege oder sie zu erregen vermöge. Nur wenn er sie errege, sei er in Wirklichkeit, sonst in bloßer Möglichkeit farbig. Und ähnlich sei etwas, was wir als süß oder bitter oder warm empfinden, nur wenn wir es empfinden, wirklich süß und bitter und warm. Die Dinge draußen sind also unseren primären sinnlichen Phänomenen in bezug auf das eigentümliche Sinnesobjekt gar nicht ähnlich. Und wenn wir das, was wir sehen, wie es uns erscheint, als Eigenschaft einem Außendinge zuschreiben würden, so würden wir gerade in bezug auf das eigentümliche Wahrnehmbare am vollständigsten im Irrtum sein. Denn daß es in Wirklichkeit ausgedehnte, irgendwie gestaltlich begrenzte, ruhende und bewegte Körper gebe, wenn auch nicht gerade einen, der meiner Sinneswahrnehmung in allen Stücken genau entspricht, hat, wie wir sehen werden, Aristoteles nicht geleugnet. Und wir finden darum, wenn wir das, was er über den Unterschied des eigentümlichen und gemeinsamen Wahrnehmbaren lehrt, mit der Lehre von Descartes und Locke in bezug auf die sekundären und primären Qualitäten vergleichen, eine volle Übereinstimmung. Die von ihm behauptete Wahrheit der Sinneswahrnehmung in bezug auf das eigentümliche

Wahrnehmbare läuft auf nichts anderes hinaus, als daß er in der Sinneserscheinung hinsichtlich dieses Momentes ein wie auch immer ganz unähnliches, doch unter normalen Umständen konstantes Zeichen für etwas außer uns Bestehendes zu besitzen glaubt. Man sieht also, daß man Aristoteles gänzlich mißdeutet, wenn man ihn auch der äußeren Sinneswahrnehmung, wenigstens in bezug auf das eigentümliche Sinnesobjekt, eine unmittelbare Evidenz zuschreiben läßt. Nichts sicherer, als daß er eine solche nur der inneren Wahrnehmung und Unterscheidung zuerkennt[1]).

Axiome.

Zu diesen unmittelbar evidenten Wahrnehmungen kommen nun aber auch, wie gesagt, unmittelbar evidente negative Urteile, die etwas nicht bloß als tatsächlich falsch, sondern als schlechterdings unmöglich verwerfen. Ein solches ist der Satz des Widerspruches in seiner allgemeinsten Fassung, in der er also lautet: es ist unmöglich, daß ein und dasselbe zugleich ein und demselben, in ein und derselben Beziehung (und was sonst noch beizufügen ist zum Ausschluß sophistischer Nörgeleien, sei auch noch hinzugedacht) zukommt und nicht zukommt. Man hat neuerdings behauptet, Aristoteles glaube, daß dieser Satz durch Erfahrung und Induktion gewonnen sei. Doch das vierte Buch der Metaphysik sagt aufs deutlichste, daß er unmittelbar von jedem eingesehen werde, und die Niko-

---

[1]) Außer der Schrift De Sens. et Sensib. ist auch noch zu vergleichen Met. Γ, 5. p. 1010 b 19 u. 30, wo Aristoteles sich bei der Verteidigung gegen die Skeptiker auf das Gebiet der inneren Wahrnehmung zurückzieht, und auch De Part. An., wo er das Wärmere im Sinne dessen, was wir als wärmer empfinden, von dem, was wärmer ist, weil es anderen Körpern mehr Wärme mitteilt, und dem, was eine größere natürliche Wärme hat, unterscheidet, und De Coelo, wo er von den Gestirnen, welche nach ihm Wärme geben sollen, ohne warm zu sein, und von der Beziehung der Wärme zu gewissen bei der Reibung gegebenen Bewegungen handelt.

machiſche Ethik lehrt von den mathematiſchen Axiomen, daß ſie unabhängig von der Erfahrung feſtſtehen, und erklärt daraus, warum junge Leute, die infolge mangelnder Erfahrung zu phyſikaliſchen Erkenntniſſen, nicht ebenſo zu mathematiſchen unvermögend ſind. Sie alle ſollen an dem Charakter des Satzes des Widerſpruches partizipieren, indem ſie nur in einem ſpeziellen Fall etwas als ſich ſelbſt widerſprechend verwerfen. Dies gilt auf arithmetiſchem und geometriſchem Gebiet gleichmäßig. Wir ſehen, Ariſtoteles teilt nicht das Bedenken von Kant, daß der Satz: keine Linie kann kürzer ſein als die gerade, nicht ein Fall des Satzes des Widerſpruches ſein könne, weil das Merkmal „gerade“ nicht ebenſo wie das Merkmal „kurz“ die Größe der Linie betreffe. Wenn die Größe nicht eine Geſtalt, und die Geſtalt nicht eine Größe iſt, ſo ſind die beiden Begriffe doch innigſt miteinander verbunden; ſonſt könnte ja nicht einmal der Satz: es gibt unmöglich einen Kreis, der keine Größe hat, als Fall des Satzes des Widerſpruchs einleuchten. Es iſt intereſſant, daß Ariſtoteles einmal im beſonderen auch auf die in neuerer Zeit viel erörterte Frage von den Parallellinien zu ſprechen kommt, die ſichtlich auch zu ſeiner Zeit ſchon Anlaß zu Meinungsverſchiedenheiten gegeben hatte. Und auch hier ſteht es ihm feſt, daß derjenige dem Widerſpruch verfällt, welcher die Möglichkeit von geraden Linien, die in gleicher Entfernung nebeneinander fortlaufen, beſtreitet.

Es handelt ſich alſo hier nicht um einen einzigen uns von vornherein einleuchtenden, angeborenen Satz, ſondern um eine ins Unendliche gehende Menge von Sätzen, die, ſobald ein Widerſpruch zwiſchen Terminis bemerkt wird, mit derſelben Evidenz wie der allgemein gefaßte Satz des Widerſpruchs als wahr erkannt werden.

Daß der Satz des ausgeſchloſſenen Dritten dazu gehört, hebt Ariſtoteles ſelbſt hervor. Und in der Tat, wenn etwas zugleich weder A wäre, noch nicht A wäre, ſo wäre es Nicht-A und nicht Nicht-A zugleich. Auch

der Satz, daß ein Korrelativ nicht ohne das andere ſein kann, alſo z. B. ein Größeres nicht ohne Kleineres und eine Wirkung nicht ohne Urſache, iſt ebenfalls nach ihm ein Satz, der den Charakter des Kontradiktionsgeſetzes trägt. Freilich iſt das eine Korrelativ nicht das andere, aber wie Figur und Größe, ohne dasſelbe zu ſein, doch im Denken zuſammengehören, ſo iſt es ſichtlich, daß Korrelativ mit Korrelativ im Denken und, wie im Denken, auch in der Wirklichkeit unlöslich verbunden iſt.

Auch den Satz, den Leibniz als principium indiscernibilium aufgeſtellt hat, kennt Ariſtoteles und ſtimmt auch darin mit Leibniz überein, daß er ihn als einen Fall des Satzes des Widerſpruches betrachtet. Gänzlich unterſchiedslos und doch auch nicht dasſelbe ſein, widerſpricht.

Auch der Subjektivismus, welcher lehrt, es könne, was für den einen wahr, zugleich für einen anderen falſch ſein, erſcheint mit der Evidenz des Kontradiktionsgeſetzes als von vornherein verwerflich. Die Wahrheit beſteht ja in der Übereinſtimmung mit dem, was iſt, und ſo müßte dasſelbe ſein und nicht ſein, wenn entgegengeſetzt Urteilende beide im Recht wären.

Bei einer ſo reichen Fülle von a priori einleuchtenden Sätzen, die Ariſtoteles mit dem Satz des Widerſpruchs in Verbindung bringt, haben manche ſich gewundert, nicht auch dem ſogenannten Satze der Identität zu begegnen, welchen man jetzt in der Formel „A iſt A" auszudrücken liebt. Allein dieſe Formel iſt zweideutig. Entweder ſagt ſie ſo viel wie „es gibt kein A, welches nicht A iſt"; dann haben wir einen negativen Satz, der wahrhaft einleuchtend iſt, aber mit dem Satz des Widerſpruchs ſelbſt zuſammenfällt. Oder ſie wird in poſitivem Sinne genommen; dann aber iſt der Satz in ſeiner Allgemeinheit keineswegs von vornherein einleuchtend, da z. B. ein Pferd nur ſo lange Pferd iſt, als es iſt. Es müßte alſo von vornherein einleuchten, daß irgendein Pferd iſt, damit es von vornherein einleuchten könnte, daß irgendein Pferd Pferd iſt.

Ein wichtiger Satz, den Aristoteles als einen Fall des Kontradiktionsgesetzes begreift, ist der, daß es in Wirklichkeit kein Allgemeines außer den ihm entsprechenden Einzeldingen geben könne, also z. B. nicht außer den einzelnen Löwen einen Löwen an sich, wie ihn Platon gelehrt hatte. In der Tat, was wäre unter einem solchen Löwen im allgemeinen zu verstehen, wenn nicht etwas, dem alles das zukäme, was von allen Löwen gilt, nichts aber von dem, was dem einen im Unterschied vom anderen zukommt? Aber gerade das ist allen einzelnen Löwen gemeinsam, daß sie einzelne Löwen sind. Und somit wäre der allgemeine Löwe vielmehr selbst zugleich nur ein einzelner Löwe. Und so müßte er auch an irgendeinem Ort sein, fressen und trinken und einem Stoffwechsel unterliegen, weil dies ja allen gemeinsam eigen ist.

Wieder ein wichtiger Satz, dem wir schon früher einmal begegnet sind, ist der, daß ein wirkliches Ding nicht zugleich viele wirkliche Dinge sein könne. Auch diesen Satz hat Aristoteles mit Leibniz gemein; während er aber diesen zu seiner Monadologie führt, will Aristoteles wohl eine einheitliche, ausgedehnte Substanz, die teilbar ist, gelten lassen, aber von den Hälften, in die sie zerfällt, soll keine vorher ein Ding in Wirklichkeit, sondern nur in Möglichkeit gewesen sein, wie umgekehrt die Mehrheit von ausgedehnten Substanzen, in welche die eine, einheitliche zerfallen ist, nicht anders als der bloßen Möglichkeit nach ein Ding zu nennen wäre[1]).

---

[1]) Wenn es absurd ist, mit Leibniz das Kontinuum als eine unendliche Vielheit wirklicher Punkte zu fassen, so geht es doch auch nicht an, mit Aristoteles bei einem wirklich einheitlichen Kontinuum einen Teil seiner Wirklichkeit nach einfach dadurch wechseln zu lassen, daß der andere entfällt. Recht deutlich sieht man dies an den Konsequenzen, die sich für ein einheitliches Zeitkontinuum ergeben würden. Auf die erste Hälfte eines Verlaufes kann der Unterschied von Fortsetzung oder verfrühtem Ende durch Entfall der zweiten Hälfte unmöglich einen Einfluß üben. Kaum minder befremdlich aber würde

Auch daß es eine in Wirklichkeit unendliche Zahl von Dingen gebe, hält Ariſtoteles als ſich ſelbſt widerſprechend für ausgeſchloſſen. Nur eine ins Unendliche wachſende Menge von Dingen iſt nach ihm möglich; wie denn auch kein Widerſpruch darin läge, wenn ein Körper endlos in kleinere und kleinere Teile zerteilt würde, während die Annahme einer wirklich vollzogenen unendlichfachen Teilung in unendlich kleine Teile widerſpricht. Wie der Begriff einer unendlichen Zahl von wirklichen Dingen, ſo iſt auch der eines einheitlichen grenzenlos ausgedehnten, wirklichen Körpers von vorherein als ſich ſelbſt widerſprechend zu verwerfen.

Dagegen müht er ſich viel, die berühmten Zenoniſchen Argumente, welche jeden Gedanken einer Bewegung als widerſprechend dartun wollen, zu entkräften. Wie verdienſtlich es aber auch war, hierbei an die Unterſchiede der Teleioſe bei ruhigem Verweilen und Durchlaufen eines Ortes und an die Unterſchiede der Pleroſe, je nachdem ein Grenzpunkt nach einer oder mehreren Richtungen Grenze iſt, gerührt zu haben, zu einer fehlerfreien, voll befriedigenden Löſung der Schwierigkeiten iſt er wohl nicht gekommen.

Auch bei dem Streben, alle von vornherein einleuchtenden Sätze als Fälle des Kontradiktionsgeſetzes zu begreifen, iſt er wohl ſicher zu weit gegangen, wenn er die ſämtlichen Sätze von poſitiver Oppoſition einfach dem Satz des Widerſpruchs zu ſubſumieren ſucht. Er ſtützt ſich dabei auf den Gedanken, daß wie bei laut und leiſe,

---

es ſein, wenn einer bei einem einheitlichen, Millionen von Meilen ſich erſtreckenden, räumlichen Kontinuum mit dem Entfall eines, eine Kubiklinie großen Teils an der einen Grenze einen ſolchen Einfluß für die entfernteſten Teile an der anderen unmittelbar gegeben glaubte. So ſind denn hier Ariſtoteles und Leibniz gleichmäßig im Irrtum. Doch ſei dies hier nur eben erwähnt. Die Darlegung der Weiſe, wie man über das Kontinuum, wenn man es von jedem Widerſpruche freihalten will, zu denken habe, würde hier viel zu weit führen.

ſo auch bei hell und dunkel und in allen anderen Fällen poſitiver Oppoſition das eine weniger poſitiv ſei als das andere; was vielleicht ſelbſt für ſchwarz und weiß und ſichtlicher noch für zwei geſättigte Farben, wie z. B. ein gleich helles Violett und Grün, nicht richtig iſt. Aber auch hier finden wir ſpäter Leibniz demſelben Fehler verfallen. Immerhin bleibt Ariſtoteles das nachzurühmen, daß ihm die unmittelbare Evidenz der Sätze von poſitiver Oppoſition ſo wenig als die der Sätze von kontradiktoriſcher entgangen iſt. Auch den Satz, daß nicht zwei Dinge zugleich denſelben Raum einnehmen können, hält er für von vornherein ſicher und muß ihn darum als einen Fall des Kontradiktionsgeſetzes gedacht haben, während es ſchwer zu verſtehen iſt, wie er von ſeinem Standpunkte aus auch nur als ein Fall poſitiver Oppoſition zu begreifen ſein ſoll. Hält er doch die Ortsbeſtimmtheit für ein Akzidens des betreffenden Körpers, und wie ſollte ein Akzidens, das in dem einen Körper iſt, ein gleiches Akzidens, das in dem anderen Körper iſt, durch poſitive Oppoſition unmöglich machen?

Der Gedanke, das alles, was unmöglich iſt, vermöge einer Kontradiktion unmöglich ſei, ſteht Ariſtoteles ſo feſt, daß er, wie er die mathematiſchen Axiome ſämtlich für Fälle des Kontradiktionsgeſetzes hält, nicht bezweifelt, daß auch die Naturgeſetze, die wir nur etwa durch Induktion feſtſtellen, ſicher uns nur darum nicht von vornherein auf Grund des Satzes des Widerſpruchs einleuchten, weil wir die eigentliche Natur der Dinge nicht anſchaulich zu erfaſſen vermögen. Sonſt würden uns die induktiv konſtatierten Eigentümlichkeiten ſo notwendig mit dieſer Natur verknüpft erſcheinen wie mit dem Begriff des Dreiecks die Eigentümlichkeit, daß es zur Winkelſumme 2 R hat. Auch hier volle Übereinſtimmung mit dem, was Leibniz in neuerer Zeit gelehrt hat.

Auch die Geſetze über das, was um ſeiner ſelbſt willen als gut und beſſer zu betrachten iſt, können nach Ariſtoteles nur Fälle des Kontradiktionsgeſetzes ſein; natürlich

aber wieder auf Grund von gewissen Anschauungen und Begriffen, zu denen wir durch Wahrnehmung gelangen. Auch auf dem Gebiet des Begehrens gibt es nach Aristoteles ein Richtig und Unrichtig, und die Richtigkeit eines Begehrens macht sich in gewissen Fällen als ein ihm eigentümlicher Zug bemerklich. Und wenn ein Begehren von etwas um seiner selbst willen ohne weitere Bedingung richtig ist, so kann es nicht anders als allgemein richtig sein. Das betreffende Begehrte ist liebwürdig und gut. Es wäre ein Widerspruch, wenn es jemals nicht so wäre. Und ähnlich kommt es zu Erkenntnissen von einem mehr und minder Guten, wofür Aristoteles in der Topik und Rhetorik mancherlei Gesetze ausgesprochen hat, die er bei seinen erhabensten Untersuchungen in entscheidender Weise zur Anwendung bringt.

Aristoteles spricht aufs klarste das allgemeine Kausalgesetz aus. Wo die sämtlichen Bedingungen, welche ein Ereignis ermöglichen, gegeben sind, da tritt dieses Ereignis ausnahmslos sofort ein [1]. Ja, er kennt auch den Leibnizschen Satz der ratio sufficiens in seinem doppelten Sinne. Auch hier muß die Notwendigkeit im tiefsten Grunde in einem Kontradiktionsgesetze wurzeln. Eine andere Frage aber ist die, ob er uns als notwendig von vornherein einleuchtet oder ob wir wegen Mangels der dazu erforderlichen Anschauungen vielmehr auf den Weg der empirischen Bewährung verwiesen sind. Wir werden später darauf zurückkommen, wie wir denn auch Aristoteles' Begriff der wirkenden Ursache uns noch etwas zu verdeutlichen haben werden.

Noch einige Bemerkungen zu der Lehre des Aristoteles von den unmittelbar als notwendig einleuchtenden Wahrheiten scheinen nötig. Da sie alle den Charakter des Kontradiktionsgesetzes tragen sollen, so erscheinen sie den Sätzen verwandt, welche Kant als analytische Urteile a priori bezeichnet hat. Doch sollte es nach Kant auch

---

[1]) Eth. Nic. X, 4.

affirmative Urteile a priori geben. Ja, diese vor allem entsprechen seinem Gedanken, daß beim analytischen Urteil das Prädikat im Subjektsbegriff enthalten sei; gerade darin soll nach ihm die Erklärung für die Möglichkeit ihrer apriorischen Evidenz liegen. Da ist es nun interessant zu sehen, wie wenig diese Erklärung genügt, indem, wie Aristoteles mit Recht erkannt hat, der Satz „A ist A", im affirmativen Sinne genommen, gar nicht von vornherein als allgemeine Wahrheit ausgesprochen werden kann.

Aber auch noch etwas anderes ist bei der Lehre, daß nur negative Urteile von vornherein als notwendig wahr einleuchten, nicht mit Stillschweigen zu übergehen. Es ergibt sich nämlich daraufhin als notwendige Folgerung, daß, wenn uns nur einzelne positive Tatsachen gegeben sind, um sie neben den allgemeinen negativen Sätzen bei einem Schlußverfahren als Voraussetzungen zu benützen, wir überhaupt nie allgemein und nie affirmativ schließen könnten, wenn nicht die Regeln des Schlußverfahrens wesentlich andere wären, als Aristoteles sie in seiner Syllogistik dargelegt hat.

Endlich sei auch noch des Tadels gedacht, den Kant über die aristotelische Fassung des Kontradiktionsgesetzes ausspricht, nämlich daß sie durch Aufnahme der Bestimmung „zugleich" das Gesetz restringiere, indem sie es nur auf das, was in der Zeit ist, einschränke. Gerade für den aristotelischen Standpunkt erscheint dieser Vorwurf wohl berechtigt; denn nicht alles, was ist, soll nach Aristoteles in der Zeit sein. Aber bei einer richtigeren Auffassung der Zeit, als er sowohl als Kant sie gehabt haben, erweist sich vielleicht das Gegenteil als wahr, und die Einfügung des „zugleich" erscheint dann vielmehr als eine Entschränkung, indem es andeutet, daß der Satz nicht bloß für das, was ist, und mit dem Temporalmodus der Gegenwart, sondern auch für das, was mit einem beliebigen Temporalmodus der Vergangenheit oder Zukunft vorgestellt wird, Geltung hat.

Mittelbare Erkenntnisse.

Wenden wir uns nun zu seiner Lehre von den mittelbaren Erkenntnissen. Wir gewinnen sie teils durch Syllogismen, teils durch Induktion und Analogie. Von dem Syllogismus sei hier nur gesagt, daß Aristoteles darunter ein Verfahren versteht, durch welches auf Grund zweier sicherer Urteile ein drittes festgestellt wird, dessen Leugnung mit der Annahme der Prämissen in Widerspruch stehen würde. Hier zeigt sich, daß die heute so verbreitete Behauptung, ein solches Verfahren könne zu keiner Erweiterung der Erkenntnis führen, schon im Altertum aufgetreten war. Schon damals hatte man gesagt, die Leugnung des Schlußsatzes könne nur dann mit der Annahme der Prämissen im Widerspruch stehen, wenn, was jener sage, in diesen ebenfalls enthalten sei. Dann aber erscheine er nicht als ein wahrer Zuwachs der Erkenntnis. Doch wir sehen auch, wie Aristoteles, der in der Überzeugung von der Fruchtbarkeit des Syllogismus mit Leibniz übereinstimmt, sie treffend mit dem kurzen Wort widerlegt, daß der Widerspruch zwischen dem Schlußsatz und den beiden Prämissen vereinigt, nicht ebenso zwischen ihm und je einer der Prämissen bestehe. So war denn, was der Schlußsatz sagt, weder in dem einen noch anderen Urteil und somit noch gar nicht geurteilt und erkannt worden.

Was die Induktion anlangt, so erkennt Aristoteles wohl, daß ihre Beweiskraft geringer ist als die des Syllogismus. Ja, er stellt das Verfahren der Induktion per enumerationem simplicem als einen allgemeinen Schluß in der dritten Figur dar, in welcher doch nach ihm nur partikulär zu schließen erlaubt ist. Hienach müßte man also konsequent alle solche Schlüsse als regelwidrig verwerfen, und es scheint geradezu befremdend, daß Aristoteles es nicht tut. Er schreibt dem Induktionsschluß durch enumeratio simplex eine mit der Zahl der Fälle wachsende

Wahrſcheinlichkeit zu, und es leitet ihn dabei der Gedanke: „mit der Wahrheit iſt alles im Einklang; dem Falſchen aber widerſpricht alsbald das Wahre.“ Das „alsbald“ iſt ein ſehr verſchwommener Ausdruck, und Ariſtoteles hat ſich ſogar getäuſcht, wenn er auf Grund des Zeugniſſes, daß ſeit Menſchengedenken Sonne und Mond und der Fixſternhimmel dieſelbe Regelmäßigkeit der Bewegung gezeigt hätten, auf die Notwendigkeit dieſer gleichförmigen Bewegung, mit deren Annahme ſo lange wiederholte Beobachtungen nicht im Widerſpruch ſtanden, ſchloß. So hat ihn das übergroße Vertrauen auf die Induktion durch einfache Aufzählung ausnahmslos gleichförmiger Vorkommniſſe noch gar vielfach getäuſcht. In den zweiten Analytiken verweilt er da und dort beiſpielsweiſe bei einem Induktions- oder Analogieſchluß, der berechtigter iſt, wie bei dem Schluß von den Phaſen des Mondes auf ſeine Kugelgeſtalt; und auch ihm dürfte das, was dem Schluſſe hier eine ſo außerordentlich hohe Wahrſcheinlichkeit gibt, denſelben eindrucksvoller gemacht haben. Aber zu einer vollen Verdeutlichung durch logiſche Analyſe iſt es dabei nicht gekommen. Gewiß war es einer viel ſpäteren Zeit vorbehalten, mit der Ausbildung der Wahrſcheinlichkeitsrechnung in die Lehre von dem Maß des berechtigten Vertrauens auf Induktion und Analogie das volle Licht zu bringen, wenn dies dann auch das Urteil des ſogenannten geſunden Menſchenverſtandes, welches der mathematiſchen Analyſe vorausgegangen war, vielfach beſtätigt hat.

Urſprung der Ideen.

Da nach Ariſtoteles alle aprioriſchen Prinzipien der Erkenntnis den Charakter des Satzes des Widerſpruchs tragen, ſo fällt es ihm natürlich nicht ein, nach Grenzen, innerhalb deren ſie Gültigkeit haben, zu fragen. Dagegen können ſie nicht angewandt, ja gar nicht gedacht werden, wenn die betreffenden Begriffe nicht gegeben

ſind. Und wir haben Begriffe nur, inſoweit wir ſie aus den Wahrnehmungen ſchöpfen. Denn, daß uns einer angeboren wäre, wie Platon geglaubt hat, iſt nicht richtig. Und ſo entfällt denn für den von Geburt an Blinden auch die Möglichkeit des Begriffs der Farbe und aller Axiome, denen Farbenbegriffe zugrunde liegen. Ähnlich iſt überhaupt unſer Wahrnehmungsvermögen für die Grenzen der uns möglichen Erkenntnis von weſentlicher Bedeutung, und es gilt der Satz, daß nichts im Verſtande iſt, was nicht irgendwie der Wahrnehmung entſtammt. Wollen wir eine Überſicht der elementaren Begriffe gewinnen, welche uns als Baumaterial bei allen unſeren Gedankenkonſtruktionen dienen, ſo haben wir darum auf ihren Urſprung aus den Wahrnehmungen zu achten. Ariſtoteles erkennt dies ſehr wohl, und wir finden auch bei ihm die erſten Keime jener Unterſuchungen, mit welchen ſich in neuerer Zeit Locke und Leibniz ſo eingehend beſchäftigt haben; doch iſt er zu einer ähnlich ſorgfältigen Behandlung der Frage nicht gekommen. Wohl finden wir ihn in den Büchern von der Seele Ideen unterſcheiden, welche uns durch einen Sinn allein, und andere, welche uns durch alle Sinne gemeinſam vermittelt werden, und es iſt deutlich, daß er dabei an die primären Objekte der Empfindung denkt, alſo an ſolches, was nach Locke nicht zu der Reflexion, ſondern Senſation gehören würde. Daß er uns aber auch in der inneren Wahrnehmung begriffliche Elemente finden läßt, welche, zu den vorgenannten hinzukommend, das Bereich unſerer Begriffselemente weſentlich erweitern, iſt außer Zweifel. In den Büchern von der Seele hat er von dem durch die Sinne gemeinſam uns Gegebenen drei Paare von Klaſſen unterſchieden, von welchen je eines einer der mathematiſchen Diſziplinen entſpricht: Arithmetrik, Geometrie, welche ſich auf das Räumliche beſchränkt, und eine dritte Meßkunſt, welche mit dem Räumlichen auch noch die zeitliche Kontinuität berückſichtigt; Einheit und Vielheit, Raumgröße und Figur und Ruhe und Bewegung. In der

Nikomachischen Ethik[1]) bemerkt er aber, daß es noch andere gemeinsame Wahrnehmbare gebe außer jenen mathematischen Elementen. Und er deutet hier auf solches hin, was dem Gebiet, das Locke später als das Gebiet der Reflexion bezeichnet hat, angehört. So findet sich hier noch manches andere Interessante und Anregende, worauf wir nur im allgemeinen aufmerksam machen können.

Nur einige wenige Bemerkungen können wir uns nicht ersparen. So denn vor allem die, daß man irren würde, wenn man glaubte, Aristoteles habe in seinen Kategorien, Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Tun, Leiden, Stellung und Bekleidung[2]), zehn Klassen von einfachen Ideen aufstellen wollen. Nichts ist sichtlicher, als daß die „Bekleidung" eine solche nicht sein kann. Und ebenso erscheint nicht bloß die „Stellung" (θέσις), sondern auch die Orts- und die Zeitbestimmung, wie sie in der Kategorientafel aufgenommen sind, sehr kompliziert. Für den Ort wird das Merkmal „auf dem Markt" als erläuterndes Beispiel gegeben. Die Zeitbestimmung soll eine Maßbestimmung für das Später und Früher sein, die man in Rücksicht auf die stets gleichmäßige Drehung des obersten Himmelsgewölbes gewinnt. Und so erscheint auch das, was er „Leiden" nennt, keineswegs als ein einfaches Begriffselement. Jede Bewegung und auch das Denken werden von ihm als ein „Leiden" betrachtet, weil es zu ihrer Natur gehört, von einem Wirkenden produziert zu werden. Und diese Beziehung, die in der Anschauung von Bewegung und Denken sich

---

[1]) Eth. Nic. VI, 8 Schluß.

[2]) Aristoteles erklärt diese Kategorie durch: ist beschuht, ist bewaffnet. Man könnte fragen, ob nicht auch ist umrahmt, ist vergoldet, ist bemoost, ist bewaldet, ist beritten, ist befrachtet, ist bemannt, ist bespannt, ist gefüllt, ist bewohnt, ist bevölkert, ist begleitet, ja, ist begütert und ist beweibt dem „ἔχειν" irgendwie subsummiert werden könnten. Sie sind alle, ähnlich dem „ist beschuht", zu dem zu rechnen, was die Scholastiker als denominatio extrinseca bezeichneten.

gar nicht darstellt, erscheint in dem Prädikat „Leiden“ mit aufgenommen. So kommt denn hier zu dem, was die eine Anschauung zeigt, noch ein anderes Moment hinzu, und man muß diesem Umstand einer Komplikation von absoluter und relativer Bestimmung Rechnung tragen und auch der Sorglosigkeit gedenken, mit welcher Aristoteles beim Gebrauch eines Namens die Bedeutung variiert, um es zu verstehen, wie er dazu kommen kann, das „Leiden“ (und ähnlich dann das „Tun“) als eine Kategorie neben der Relation aufzuführen, der sie mancher untergeordnet erachten möchte, und obwohl er das Denken für ein „Leiden“ erklärt, wohl das Denkende als solches, nicht aber das Leidende als solches bewirkt werden läßt.

Bei den Kategorien hat man es mit den höchsten Klassen von positiven Prädikaten zu tun, welche sich schon in der Frageform in ihrer Verschiedenheit verraten, und von welchen manche (wie es nach dem, was das Buch der Kategorien über eine vierfache Bedeutung der Qualität lehrt, Aristoteles wohl bewußt ist), noch äquivok sind, und manche als sehr kompliziert erscheinen. Sie mögen recht wohl dienen, die Mannigfaltigkeit der Bedeutung des Seienden darzutun. Wie könnte sie mehr in die Augen springen, als wenn einer einmal als Mensch, ein anderes Mal als „auf dem Markt befindlich“ als seiend bezeichnet wird? Aber über die letzten einfachen Ideen geben sie uns keine Belehrung. So sehen wir ihn denn auch im zweiten Buch von der Seele, wo er von dem eigentümlichen und gemeinsamen Wahrnehmbaren spricht, gar nicht auf sie Rücksicht nehmen.

Nach dem, was wir von dem Mangel einer ausführlichen Erörterung des Ursprungs der elementaren Vorstellungen aus der Wahrnehmung gesagt haben, scheint es mißlich, zu fragen, wie Aristoteles hinsichtlich gewisser Begriffe gedacht, die in dieser Beziehung in neuerer Zeit ganz besonderes Interesse erregt haben: über den Begriff „Substanz“ und über den Begriff „Ursache“.

Den Begriff der Subſtanz im allgemeinen glaubt er in jeder Anſchauung mitgegeben. Die ſogenannten äußeren wie inneren Wahrnehmungen bieten ihn alſo nach ihm gemeinſam, und es iſt eben darum klar, daß es ein Reales im akzidentellen Sinne, losgelöſt von der Subſtanz, nicht geben kann.

Der Begriff, den wir mit dem Worte „Urſache" verbinden, iſt aber nach Ariſtoteles ein mannigfacher, und wollen wir nach ſeinem Urſprung forſchen, ſo wird die Frage für jede der Bedeutungen aufzuwerfen ſein.

Ariſtoteles ſpricht von einer Urſache, die er „Materie" nennt; über den Urſprung dieſes Begriffes gibt er uns genau Aufſchluß. Wir gewinnen ihn im Hinblick auf den Wechſel, den wir auf phyſiſchem und pſychiſchem Gebiet wahrnehmen, wie wenn ein Körper ſich bewegt oder in der Seele Gedanken beginnen und aufhören. Wir erkennen aus der Tatſache wechſelnder Beſtimmungen, daß es nicht unmöglich iſt, daß ebenſowohl die eine als andere Beſtimmung dem Körper oder der Seele zukommt. So bekommen wir den Begriff der Fähigkeit zu Entgegengeſetztem, und eben das iſt, was Ariſtoteles materielle Urſache nennt. Sie findet ſich analog in jeder anderen Gattung des Seienden. Durch den Hinweis auf die Erkenntnis, daß etwas nicht unmöglich iſt, ſehen wir uns auf das Gebiet des Urteils, wo die Negation und der modale Charakter der Unmöglichkeit gefunden wird, verwieſen. Es kommt alſo dieſer Begriff nicht ohne Benützung von dem, was die innere Wahrnehmung bietet, zuſtande.

Gilt dies von dem Begriff der Urſache im Sinne der Materie, ſo offenbar auch von dem im Sinne der Form, die zu ihm in nächſter Beziehung ſteht. Soll ſie doch nichts anderes ſein als die Wirklichkeit, wodurch jenes in Möglichkeit Seiende ein Wirkliches iſt, das, was ihm inwohnend, es zum wirklichen Dinge ergänzt.

Nach dem, was wir ſchon über die Unmöglichkeit gehört haben, daß ein Teil eines wirklichen Dinges ſelbſt

ein wirkliches Ding ſei, iſt die Form ſo wenig in Wirklichkeit als die Materie. Nur das Kompoſitum aus beiden iſt in Wirklichkeit. Und ſo könnte man denn recht wohl ſagen, daß beide, und darum auch ihre Zuſammenſetzung, eigentlich Fiktionen ſeien, die Ariſtoteles macht, indem er dem gemeinen Sprachgebrauch folgt. Bedienen wir uns doch neben den konkreten auch der abſtrakten Namen, wie z. B. neben dem Namen „groß" des Namens „Größe" und ſagen, das Große ſei durch ſeine Größe groß, und ebenſo, wenn ein Großes wächſt oder abnimmt, es höre auf, die eine, und fange an, die andere Größe zu haben.

Daß der Begriff, den Ariſtoteles in einem dritten Sinn mit Urſache verknüpft, nämlich der der *Zweckurſache*, ebenfalls dem Gebiet der inneren Wahrnehmung entnommen iſt, bedarf kaum erſt bemerkt zu werden. Wie aber verhält es ſich mit dem Begriff der Urſache im Sinne des *wirkenden Prinzips*, einer vierten Bedeutung, die Ariſtoteles mit dem Namen verbindet? Es iſt dies bei ihm ein Begriff, der ſich keineswegs mit der Geſamtheit der zeitlichen Antezedenzien, auf welche ein zeitliches Konſequens ausnahmslos folgt, deckt. Dies liegt ſchon in dem Vorgeſagten; hörten wir doch von einer Fähigkeit ſprechen, die, als eines der Antezedenzien vorhanden, doch nicht als Teil der wirkenden Urſache, ſondern als materielle Urſache bezeichnet wird. Und wie nach Ariſtoteles eine Fähigkeit zwar in anderem Sinne Urſache werden, aber keineswegs wirken oder mitwirken kann, ſo kann es auch nicht ein Negatives oder Privatives als ſolches, während wir negative Beſtimmungen in Menge zu dem rechnen, was wir als regelmäßiges Antezedens bezeichnen. Noch mehr. Nach Ariſtoteles kann das, was einmal wirkt und als einzige wirkende Urſache wirkt, ein andermal geradeſo gegeben ſein, ohne zu wirken; darum eben, weil zu ſeinem Wirken die Erfüllung gewiſſer Mitbedingungen, welche nicht wirkende Urſachen ſind, erforderlich ſein mag. Und ſo kann es allerdings

geschehen, daß es sogar beträchtlich in der Zeit der Wirkung vorangeht; allein es ist dann auch noch nicht wirkende Ursache. Als solche ist es nach Aristoteles nie vor der Wirkung. Es wäre darum nach ihm schlechterdings falsch, die wirkende Ursache als solche auch nur in einem einzigen Falle als zeitliches Antezedens anzusehen, selbst wenn das Ding, das später wirkende Ursache wird, vorher bestanden hatte. Und andererseits ist auch dies gar nicht allgemein der Fall. Sind vielmehr die sämtlichen Mitbedingungen schon vorhanden, wenn das, was wirkend verursacht, ins Dasein tritt, so tritt nach Aristoteles die Wirkung zugleich mit ihm ein. Und würde die Wirkung selbst wieder etwas wirkend verursachen können und auch für diese Wirkung keine der nötigen Mitbedingungen fehlen, so würde sogar die zweite, mittelbare Wirkung mit der ersten, mittelbaren Ursache in ein und demselben Zeitpunkte beginnen. Wir sehen also, wie wenig die Analyse von David Hume auf das, was Aristoteles unter seiner wirkenden Ursache denkt, sich anwenden ließ, und der Aufweis von besonderen Wahrnehmungen, aus denen er den Begriff geschöpft glauben kann, ist darum bei ihm, der ja weder Begriffe für angeboren, noch sonstwie für a priori gegeben hält, unerläßlich, um uns seine Meinung deutlich zu machen.

Glaubte Aristoteles den Begriff „wirkendes Prinzip" vielleicht einfach dem Gebiet der äußeren Wahrnehmung entnehmen zu können? — Da, wo er im zweiten Buche von der Seele das aufzählt, was durch einen Sinn allein und das, was gemeinsam durch alle wahrgenommen wird, finden wir „leiden" und „tun" nicht erwähnt. Und wenn man danach vermuten möchte, er glaube auch diesen Begriff nur unter Zuhilfenahme von solchen, was die innere Wahrnehmung zeigt, gewonnen, so stimmt es dazu recht wohl, wenn er uns durch das Denken zum Begehren bewegen läßt. Man ist sich ja dabei des Motives sehr wohl bewußt. Und auch die Art und Weise, wie er von

der Notwendigkeit spricht, mit welcher sich der Glaube an das Kontraktionsgesetz jedem, der es denkt, aufdränge, scheint zu zeigen, daß er auch hier in dem Denken der Termini, aus welchen der Satz uns einleuchtet, das, was jenen Glauben bewirke, als solches wahrzunehmen glaubt. Dann aber dürfte er auch in dem Denken der Prämissen, wenn aus ihnen der Schlußsatz einleuchtet, eine wirkende Ursache anschaulich vor sich zu haben glauben, wie denn einer der berühmtesten Peripatetiker des Mittelalters, Thomas von Aquin, in seinen Kommentaren zu Aristoteles dies geradezu ausspricht. Wenn nun dies, so sehen wir auch hier Aristoteles mit Leibnitz in einer Stelle der Nouveaux Essais sich berühren.

Die erwähnten vier Bedeutungen des Namens „Ursache" sind die, welche Aristoteles am häufigsten zur Anwendung bringt. Genau besehen freilich ist bei ihm gar manchmal von einer Weise ursächlicher Beziehung die Rede, die sich mit keiner von ihnen vollkommen deckt. Eine solche ist die der Substanz als Trägerin der Akzidenzien und zunächst gerade auch jenes akzidentellen Vermögens, welches beim Wechsel akzidenteller Wirklichkeiten als Materie zugrunde liegen soll. So ist die Seele Subjekt des Verstandes, eines Denkvermögens, dem bald dieses bald jenes Denken als Wirklichkeit innewohnt. Der Begriff des substanziellen Subjekts ist nicht der der Materie der Akzidenzien, aber auch es ist Vorbedingung für sie, so zwar, daß Aristoteles einmal geradezu sagt, daß die Ursachen der Substanzen Ursachen von allem, auch der Akzidenzien, seien, weil diese ohne die Substanz nicht bestehen könnten.

Ein anderes ursächliches Verhältnis, welches, wenn man es einigermaßen genau besieht, von dem der Materie im eigentlichen Sinn sehr verschieden ist, ist das einer Wirklichkeit, welche, in der Materie vorhanden, sie zum Entstehen eines wirklichen Dinges aus ihr prädisponiert, zu diesem Dinge. Der Hengst erzeugt ein wesentlich

anderes Tier, je nachdem er mit einer Stute oder einer Eſelin ſich paart. Und bei dem Prozeß der Erwärmung oder Abkühlung iſt der vorbeſtandene Wärmegrad nicht gleichgültig. Hier handelt es ſich nicht um etwas, was, wie die Materie im ſtrengen Sinne des Wortes, als bleibend dem Wechſel der Formen unterliegt.

Und wieder haben wir etwas wie eine Urſache, welche aber mit keinem der ſchon erwähnten Begriffe ſich recht decken will, vor uns, wo es zu einer von den Bewegungen kommt, die Ariſtoteles als natürliche Bewegungen der Elemente von dem, was er gewaltſame Bewegungen derſelben nennt, unterſcheidet. So ſoll z. B. ein gewaltſam in die Luft geworfener Erdklumpen durch eine der Erde natürliche Bewegung nach unten zurückkehren. Fragt man nach dem wirkenden Prinzip dieſer Bewegung, ſo will Ariſtoteles ein ſolches nur in dem erkennen, was, die Erde erzeugend, ihr mit ihrer Natur auch eine Tendenz zu dem ihr natürlichen Ort gegeben hat, infolge deren ſie, wenn ſie dort iſt, ruht, wenn ſie aber an einem anderen Ort ſich findet und nicht behindert wird, ſich zu ihm hin bewegt. Daß Ariſtoteles dieſe Bewegung ohne gleichzeitiges wirkendes Prinzip zu denken ſcheint, da er doch ein ſolches für die gewaltſame Bewegung fort und fort verlangt, erinnert etwas an die Weiſe, in welcher man in der Zeit der Aufſtellung des Geſetzes der Trägheit über den durch ſie charakteriſierten Fortbeſtand der Bewegung dachte[1]). Von dem wirkenden Prinzip, das

[1]) Vielleicht wird mancher jetzt geneigt ſein, bei dem Fortbeſtand einer Bewegung nach dem Geſetz der Trägheit von den zeitlich aufeinanderfolgenden Teilen der Bewegung ſelbſt den einen den anderen bewirkend zu denken. Nach Ariſtoteles wäre dies eine Sache der Unmöglichkeit, da, wie wir eben auseinanderſetzten, Verurſachen und Gewirktwerden gleichzeitig ſind, und ſo die ganze Bewegung vom Anfang bis zum Ende kein zeitliches Nacheinander zeigen würde. Mit unſeren Erfahrungen bekannt, würde er den Vorgang ſo haben deuten müſſen, daß der angeſtoßene Körper eine gewiſſe Qualität (eine ἕξις) bekomme und, wenn nichts alterierend auf ihn einwirke, bewahre, woran eine konſtante Tendenz zu geradliniger und gleich-

den Körper neu in diese Bewegung versetzt hatte, nahm man an, daß es eine Tendenz zur Fortsetzung dieser Bewegung, ohne daß noch weiter etwas gewirkt werde, gegeben habe. Auch bei elastischen Körpern sprach man manchmal, als kehrten sie, gewaltsam in ihrer Form verändert, vermöge ihrer natürlichen Tendenz von selbst wieder zur alten Form zurück. Dies hatte noch größere Ähnlichkeit mit der uns jetzt so befremdlichen Vorstellung der aristotelischen Physik. Stellen wir uns nun aber auf ihren Standpunkt, so wird man nicht leugnen können, daß, wenn hier nicht von dem fortdauernden Eingreifen eines gegenwärtig bestehenden wirkenden Prinzips, doch von einem fortdauernden Einfluß der Natur des Körpers, an welchen diese Tendenz sich knüpft, gesprochen werden muß [1]. Und auch daß diese nicht einfach mit dem Verhältnis des Subjekts zu den Eigenschaften, die es trägt, zusammenfällt, ist nicht zu verkennen.

Vielleicht wird sich mancher wundern, daß ich mit längeren Worten auch bei dieser veralteten Vorstellung des Aristoteles verweilt habe; aber wir werden im Verlaufe der Betrachtungen finden, daß ihre Kenntnis zum Verständnis sehr wichtiger Momente der aristotelischen Lehre unentbehrlich ist. Daß es sich hier nicht um Begriffe handelt, die aus äußeren Wahrnehmungen geschöpft werden konnten, daß vielmehr zu ihrer Konstruktion auch wieder Elemente verwendet worden sind, welche dem psychischen Gebiet entstammen, wäre unschwer darzutun.

---

mäßig schneller Fortbewegung geknüpft sei, ähnlich wie er, wir werden es noch sehen, an die Natur seiner Himmelsphären eine Tendenz zu gleichmäßiger zirkularer Bewegung geknüpft gedacht hat.

[1]) Wir werden später hören, daß Aristoteles den Bestand der Dinge durch einen fortwährenden Einfluß der Gottheit bedingt sein läßt; und so ist denn allerdings der Erde und jedem anderen Element nicht bloß von etwas, was vielleicht selbst nicht mehr ist, seine Natur gegeben worden, sondern es wird auch, solange es sie hat, von etwas wirklich Bestehendem wirkend darin erhalten. Und hiedurch erscheint die Lehre in etwas anderem Licht.

Nur mit kurzem Wort sei erwähnt, daß Aristoteles den Namen „Ursache“ auch auf jene allgemeine Bestimmung eines mehrgliederigen Begriffs anwendet, an welchen etwas zunächst als untrennbare Eigentümlichkeit geknüpft ist. So ist bei einem gewissen rechtwinkeligen Dreieck die Bestimmung, daß es ein Dreieck ist, Ursache davon, daß es zur Winkelsumme 2 R hat, während die Bestimmung, daß es ein rechtwinkeliges Dreieck ist, Ursache davon ist, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich ist der Summe der Quadrate der Katheten. Und ähnlich ist beim Cajus die Bestimmung als lebender Organismus Ursache davon, daß er sterblich ist, die des tierischen Lebewesens Ursache davon, daß er ein Begehrungsvermögen hat, und die des Menschen Ursache davon, daß er ein Vermögen zu schließen besitzt. Mit dem Entfall der Bestimmung als rechtwinkeliges Dreieck würde auch die dafür von Pythagoras nachgewiesene Eigentümlichkeit entfallen, und darum sagt auch Aristoteles, wessen Sein die Ursache für das Sein, dessen Nichtsein sei die Ursache für das Nichtsein. So erlaubt er sich auch einzelne Male zu sagen, das Fehlen der wirkenden Ursache für etwas bewirke das Fehlen der betreffenden Wirkung, ein Fall, den spätere Peripatetiker als Fall der causa deficiens von dem Fall der causa efficiens unterschieden.

Auch das sei noch erwähnt, daß Aristoteles wie die Materie auch die Privation als ein Prinzip des Werdens bezeichnet[1]), womit er nichts anderes sagen will, als daß, wenn das Fähige schon in Wirklichkeit das wäre, was es zu sein fähig ist, es dasselbe nicht werden könnte.

All unser Denken muß sich aus Elementen aufbauen, die der Erfahrung entnommen sind; doch schließt das nicht aus, daß wir zur Erkenntnis gelangen, daß es etwas gibt, was in sich selbst für uns unvorstellbar ist, und daß

---

[1]) Vgl. z. B. Met. Λ, 2. Ende.

wir auch darüber manches mit Wahrheit und Sicherheit ausſprechen. Dies wird ſofort deutlicher werden, wenn wir uns nach den vorangegangenen Betrachtungen über die Erkenntnislehre des Ariſtoteles zu ſeinen ontologiſchen Unterſuchungen wenden.

Die Tranſzendenz der ſubſtanziellen Definition.

Wir haben geſehen, daß nach Ariſtoteles der Begriff der Subſtanz direkt in unſeren Anſchauungen gegeben iſt, ja, daß keine Vorſtellung eines Akzidens ohne ihn ſein kann. Auch wenn wir uns als empfindend und denkend ſelbſt erfaſſen, erfaſſen wir uns als empfindende und denkende Subſtanz. Die Exiſtenz von Subſtanzen iſt daher keine hypothetiſche Annahme, ſondern durch unmittelbare Evidenz geſichert. Allein ebenſo ſicher ſcheint es Ariſtoteles, daß wir dieſen Begriff nur in äußerſter Allgemeinheit erfaſſen, während uns alle ſpezifiſchen Differenzen für ihn fehlen. Die Akzidenzien, die der Subſtanz anhaften, dürfen nicht als ſolche betrachtet werden. Obwohl nun aber die ſubſtanziellen ſpezifiſchen Differenzen uns nicht ebenſo wie der Gattungsbegriff in einer Anſchauung vorliegen, ſo können wir an ihrer Exiſtenz doch nicht zweifeln, da ja, wie wir geſehen haben, die wirkliche Exiſtenz eines bloßen Univerſale ohne Abſurdität nicht angenommen werden kann. Und ſo gelangen wir denn hier zu der Erkenntnis von etwas Tranſzendentem. Und Ariſtoteles begnügt ſich nicht damit, dieſes erſchloſſen zu haben, ſondern er glaubt auch noch manches Weitere über ſeine eigentümliche Natur feſtſtellen zu können, indem er dabei einesteils den Gedanken, daß die induktiv von uns konſtatierten allgemeinen Naturgeſetze in den ſubſtanziellen Differenzen ihren Grund haben, ſo zwar, daß ſie, falls die Subſtanz uns anſchaulich wäre, als Fälle des Kontraktionsgeſetzes

ſich erweiſen würden, und anderenteils die Analogie mit den Akzidenzien als Anhaltspunkte verwertet. So kam Ariſtoteles zu ſeiner Lehre von den ſubſtanziellen Definitionen, die in der vom letzten Kapitel der zweiten Analytiken angegebenen Weiſe mit Hilfe der Induktion ermittelt werden. Das ſiebente Buch der Metaphyſik erklärt die in den Analytiken gemachten Bemerkungen für unvollſtändig und geht .tiefer in die Frage ein. Wir lernen hier in der ſubſtanziellen Definition eine vielgliederige Reihe von mehr und mehr ſich ſpezifizierenden Begriffen kennen, in der jede folgende ſpezifiſche Differenz den vorhergehenden Begriff enthält, und ſomit die letzte Differenz der ganzen Definition gleich iſt; ähnlich wie es bei der akzidentellen Begriffsreihe: ſinnliche Qualität, Farbe und Röte, der Fall iſt. An einer Stelle [1]) tritt dabei auch nicht undeutlich hervor, daß wir von dieſen ſubſtanziellen Differenzen nicht eigentlich eine Vorſtellung haben, was ſich im letzten Kapitel der Meteorologie und in den Büchern De Part. An. als Überzeugung des Ariſtoteles ausſpricht. Und ſo greift er denn auch in den Büchern von der Seele, wo es ſich um eine ſubſtanzielle Definition handelt, zu dem Mittel, die ſukzeſſiven Glieder durch Gruppen von Tätigkeiten, welche ſich daran knüpfen, nämlich der vegetativen, die der Menſch auch mit der Pflanze, der ſenſitiven, die er auch mit dem Tier gemein hat, und der intellektiven, die ihm allein eigentümlich ſind, erſatzweiſe zu charakteriſieren. Wie in anderen Teilen ſeiner Lehre, ſo iſt Ariſtoteles auch in dieſem meiſt nicht genügend verſtanden worden, und man wollte daraufhin in ſeiner Lehre von der induktiven Feſtſtellung der Prinzipien in den Analytiken einerſeits und ſeiner Lehre von der unmittelbaren Evidenz des Kontradiktionsgeſetzes in der Metaphyſik anderſeits unverſöhnliche Gegenſätze erblicken. Wie für ſubſtanzielle Definitionen, muß auch für manche akzidentelle, die uns tranſzendent

---

[1]) Met. Z, 3 p. 1029 a 11.

ſind, aber ſich durch Gruppen von Eigentümlichkeiten, die ſich an die einzelnen Glieder knüpfen, verraten, ein Erſatz geſucht werden.

Die uns tranſzendenten Definitionen von Subſtanzen unterſcheiden ſich in einem Punkt von den akzidentellen, die, wie in dem oben gegebenen Beiſpiel, uns anſchaulich vorliegen. Jeder akzidentelle Begriff ſchließt, wie ſchon geſagt, den Subſtanzbegriff ein und hält ſich darum in ſeinen Beſtimmungen nicht durchwegs in einer Gattung. Bei den ſubſtanziellen Definitionen iſt das der Fall, und ſo iſt hier allein der Definitionscharakter in vollkommener Weiſe gewahrt. Ariſtoteles verſäumt nicht, im ſiebenten Buch der Metaphyſik (Met. Z) dies hervorzuheben.

Subſtanzielle Umwandlungen. Materie und Form.

Folgen wir Ariſtoteles noch etwas weiter bei dieſen ſeinen tranſzendenten Unterſuchungen! Da nach ihm, wie wir ſahen, nur die innere Wahrnehmung evident iſt, ſo hätte er, wenn er den ganzen vermittelnden Weg uns hätte darlegen wollen, eigentlich überall von ihr den Ausgang nehmen müſſen. Da der allgemeine Begriff der Subſtanz in der Vorſtellung eines jeden Akzidens, alſo auch der Akzidenzien, die uns die innere Wahrnehmung zeigt, beſchloſſen iſt, ſo war es auf Grund ihrer leicht, zu jenem ſeinem Schluſſe auf die Exiſtenz einer tranſzendenten ſubſtanziellen Differenz zu gelangen. Auch hätte er, auf ihre Grundlage allein bauend, alsbald die Exiſtenz von einer doppelten Klaſſe von Subſtanzen, von denen die eine körperlich, die andere geiſtig iſt, erſchließen können; denn wie aus gewiſſen Erörterungen der Bücher von der Seele zu erſehen iſt, ſcheint es ihm widerſprechend, daß ein Akzidens, welches kontinuierliche Teile unterſcheiden läßt, in einer unausgedehnten Subſtanz und ein unausgedehntes Akzidens in einer aus-

gedehnten Subſtanz als Subjekt ſich finde. Unſere Sinneswahrnehmungen, wie z. B. das Sehen, zeigen aber kontinuierliche Teile; denn jedem anderen Teil des geſehenen Bildes entſpricht ein anderer Teil des Sehens. Alſo, ſchließt er, iſt das ſubſtanzielle Subjekt unſeres Sehens ausgedehnt. Umgekehrt iſt, wenn ich einen allgemeinen Begriff, wie den des Dinges, der Verneinung u. dgl. denke, das Denken ſo wenig aus kontinuierlichen Teilen zuſammengeſetzt als das Objekt, wie es von mir gedacht wird. Und ſomit iſt das Subjekt dieſes Denkens in uns geiſtig. Allein Ariſtoteles zieht es vor, ſofort an die Exiſtenz einer körperlichen Außenwelt als an etwas, was keiner ernſtlich in Abrede ſtelle, anzuknüpfen. Die erdrückende Fülle von Erfahrungen, die dafür ſpricht, ſcheint ihm mächtiger zu wirken als unſere beſten Beweiſe; wie er denn aus ähnlichem Grunde denen gegenüber, welche ſagen, daß man nicht zwiſchen Traum und Wachen zu unterſcheiden vermöge, nur auf das Zeugnis ihres eigenen Benehmens verweiſt: „Keiner, der in Lybien geträumt hat, er ſei in Athen, geht daraufhin ins Odeon." So hat er denn die Exiſtenz von räumlich ausgedehnten Subſtanzen auch außer uns als etwas von allen Zugeſtandenes unbedenklich ſchon bei der Lehre von der ſubſtanziellen Definition benützt und bleibt dieſem Verfahren auch noch im weiteren treu. Ebenſo nimmt er es für zugeſtanden, daß ſie mannigfachen, akzidentellen Umwandlungen unterliegen; ſo nach dem Ort, nach dem Maß der Ausdehnung, indem ſie wachſen und abnehmen, und nach der Qualität. Aber auch der Subſtanz nach, meint er, können wir vernünftigerweiſe nicht an einem Wechſel zweifeln. Die ſubſtanziellen Differenzen verraten ſich ja durch die an jede von ihnen geknüpften eigentümlichen Tätigkeiten. Und was kann da mächtiger ſein als der Wechſel, welcher infolge von chemiſchen Umwandlungen und noch auffälliger bei der Umwandlung von Lebloſem in Lebendiges, vegetativ oder zugleich vegetativ und ſenſitiv Tätiges, und umgekehrt beim Tode

und der Auflösung eines Organismus auftritt [1])? Die Lehren der Atomisten, welche alles aus bloßen örtlichen Umlagerungen erklären wollen, scheinen ihm also vollkommen ungenügend, und auch bloße Veränderungen der Ausdehnung oder den Wechsel von qualitativen Akzidenzien anzunehmen, genügt nicht; vielmehr müssen wir eine analoge Umwandlung der Substanz selbst erschließen. Und so kommt denn der substanzielle Wechsel bei diesen Körpern als eine vierte Klasse zu den drei angegebenen akzidentellen Umwandlungen hinzu.

Wo bei den Akzidenzien eine Umwandlung statthat, finden wir, daß Entgegengesetztes an die Stelle von Entgegengesetztem tritt, und solches ist entschieden auch bei

[1]) Man beachte hier die Beschränkung der Umwandlung auf die vier hier angegebenen Kategorien. Gewiß findet sich ein Wechsel auch in betreff aller anderen, wie z. B. hinsichtlich der Relation, wenn etwas einem anderen bald näher, bald ferner ist, oder wenn jemand seine Stellung oder Kleidung wechselt. Allein zur Änderung jener örtlichen Relationen kommt es nicht durch einen besonderen Umwandlungsprozeß, vielmehr einfach infolge der absoluten Änderung, die wenigstens an einem der beiden Körper, die in örtlicher Relation stehen, vollzogen wird. Und ähnlich sind es denn bloße Translokationen, welche zugleich in bezug auf Stellung oder Bekleidung eine Änderung zur Folge haben. Man sieht daraus, daß Aristoteles sich sehr wohl bewußt ist, daß es sich nicht bloß in der Kategorie, die er πρός τι nennt, sondern auch in den anderen, welchen er eine besondere Umwandlung abspricht, um eine Einmengung relativer Bestimmungen handelt oder um eine Mehrheit, welche, wenn die Einheiten entstehen, ohne weiteres mitgegeben ist. Diese drei akzidentellen Kategorien stehen also nach Aristoteles' Meinung derjenigen, welche im ersten und eigentlichen Sinne seiend ist, am nächsten. Was unter die Kategorie des „Leidens", fällt, mit Abstraktion von der Beziehung zum Wirkenden, immer auch zugleich in eine der genannten Kategorien, wie z. B. die Ortsbewegung in die Kategorie des Ortes, und unser Denken, das nach Aristoteles auch ein „Leiden" ist, würde vielleicht bei solcher Abstraktion noch zu den Qualitäten gerechnet werden können. Doch ist das Denken kein „Leiden" im Sinn einer eigentlichen Umwandlung von Wirklichem in Wirkliches, sondern nur in dem einer fortdauernden Aufnahme eines Einflusses, der etwas, was in Möglichkeit ist, zum Wirklichen macht. Vgl. De An. II, 5 p. 417 b 2. Wir werden sofort darauf zurückkommen.

der substanziellen Umwandlung anzunehmen. Ferner finden wir beim akzidentellen Wechsel, daß bei ihm etwas bleibend dem Wechsel unterliegt. Es ist dies die Substanz, insofern sie fähig ist, den einen oder anderen akzidentellen Gegensatz in sich aufzunehmen. Und sie bestimmt die Individualität; denn, wenn ein Körper auch an genau denselben Ort kommt, den ein anderer verlassen hat, so ist das Hierseiende doch individuell ein anderes Hierseiendes. Und wenn zwei völlig gleich denken, so sind sie doch auch als Denkende nicht individuell derselbe. Dem substanziellen Wechsel kann nun freilich nicht wieder eine wirkliche Substanz als bleibendes Subjekt unterstehen. Dennoch werden wir auch hier sagen können, daß die Fähigkeit zu beiden Gegensätzen nach wie vor gegeben sei; und zwar zu diesen individuellen Gegensätzen, denn wird das Wasser in Feuer und das Feuer wieder in Wasser verwandelt, so bekommt man individuell dasselbe Wasser, das man früher hatte, während aus einem gleichen Wasser, welches ebenfalls in Feuer verwandelt wurde, bei der Rückwandelung nur eben wieder dieses individuelle Wasser, aus dem es geworden, unmöglich aber das wird, zu dem die Umwandlung jenes anderen Feuers geführt hat. So hat denn hier wie dort die Fähigkeit, von der wir sagen, sie bleibe, eine Beziehung zu einem besonderen Individuationskreise[1]). Es

[1]) Ein Akzidens kann auch ein anderes werden, indem es nicht seine Spezies wechselt, sondern nur individuell ein anderes wird. Dies wird dann der Fall sein, wenn die Substanz korrumpiert, da die Individualität des Akzidens durch das Subjekt bedingt ist. Was die Substanz anlangt, so könnte es dagegen scheinen, als ob bei ihr, die kein korruptibles Subjekt hat, nur spezifische Umwandlungen vorkommen könnten; und in der Tat faßt Aristoteles diese hier allein ins Auge. Aber was sollen wir sagen, wenn, was nach Aristoteles vorkommen kann, ein einheitlicher wirklicher Körper in zwei zerteilt wird, die dann zu derselben Spezies wie der vorher wirkliche Körper gehören, wie z. B., wenn ein Tier oder eine Pflanze in zwei gleichartige zerlegt wird? — Hier zeigt die Theorie des Aristoteles eine Lücke. Wir haben schon auf das Bedenkliche seiner Lehre über Einheit und Vielheit beim Kontinuum aufmerksam gemacht.

bleibt die Fähigkeit zu denselben Individuen, und darum kann man von einem Fortbestand der Fähigkeit in individuo sprechen. Natürlich nur in jenem ganz uneigentlichen Sinne des Bestandes, in welchem er einer bloßen Fähigkeit zukommen kann, die ja nichts in Wirklichkeit ist. Ich erinnere daran, daß es sich, wie wir früher sagten, hier eigentlich nur um Fiktionen, die durch die Natur der Sache nahegelegt sind, handelt. Wir würden die dadurch ausgedrückte Meinung unverfälscht wiedergeben, wenn wir sagten, daß Aristoteles, obwohl er nicht wie die Atomisten eine Substanz bleibend der Umwandlung unterliegen denkt, doch ganz wie sie an die Beschränkung der Umwandlungen auf einen gewissen Individuationskreis glaubt, worin der Glaube an den Fortbestand eines gewissen Gleichmaßes der Masse inbegriffen liegt. Würde er in diesem Stücke nicht ebenso wie die Atomisten gedacht haben, so hätte es ja auch dazu kommen können, daß, wenn aus einem Feuer ein gewisses individuelles Wasser geworden und ein anderes Feuer zu demselben individuellen Wasser würde, dasselbe Individuum zweimal bestände [1]).

[1]) Die Kritik könnte dagegen hier wohl unschwer zeigen, daß in Rücksicht auf den besonderen Individuationskreis, für den sich die Fähigkeit erhält, eine besondere Klasse von wirklichen, transzendenten Bestimmungen hätte angenommen werden müssen, welche in ihren letzten spezifischen Differenzen so vielfach gedacht werden müßte, als Individuationskreise unterschieden werden können. Das Individuum ergäbe sich daraufhin aus der Verbindung zweier sich kreuzender, letzter, spezifischer Differenzen, und gegenseitig würden sie durch einander individualisiert. Wir hätten dann ähnliches, wie wenn in unserem Gesichtsfeld zwei Punkte, die gleichmäßig rot sind, doch durch die Verschiedenheit der Stelle des Gesichtsfeldes als zwei erscheinen, während ein blauer Fleck, der an die Stelle eines roten Flecks tritt, darum ein anderer ist, weil die Farbenspezies eine andere ist. Die Feststellung einer solchen Kreuzung von Differenzen, die doch beide substanziell wären, würde aber dann zu einer tiefgreifenden Umbildung der ganzen Kategorienlehre nötigen; ein Gedanke, der hier nur angedeutet und nicht bis ins einzelne ausgeführt werden kann.

Der Mangel kontinuierlicher substanzieller Umwandlungen.

So entschieden Aristoteles sich für eine Umwandlung auch auf dem substanziellen Gebiet ausspricht, so denkt er sie doch in einer Beziehung von den drei genannten akzidentellen Umwandlungen verschieden. Diese, wie z. B. die örtliche, finden kontinuierlich statt; auf substanziellem Gebiet dagegen soll eine kontinuierliche Umwandlung nicht vorkommen, vielmehr soll sie sich in einem oder auch in einer Reihe sich folgender Momente abrupt vollziehen, durch dazwischen liegende kontinuierliche akzidentelle Veränderungen angebahnt. Was Aristoteles zu dieser Lehre führt, ist unschwer zu erkennen. Gäbe es eine kontinuierliche substanzielle Umwandlung, wie es eine örtliche gibt, so wäre die Menge der substanziellen Arten unbegrenzt, ja, es wäre gar nicht zu erwarten, daß uns die Erfahrung jemals zwei substanziell wahrhaft spezifisch gleiche Individuen zeigte. Ähnlich wie wir auch heute nur darum in der Chemie es zu völlig gleichartigen Verbindungen kommen sehen, weil sich die Elemente nur in gewissen, nicht aber ebenso auch in jedem beliebigen, dazwischen liegenden Verhältnis mischen. Whewell hat daraufhin gesagt, daß man auch vor der experimentellen Feststellung die Beschränkung der Mischungen, welche zu so tiefgreifenden Änderungen führen, im Gegensatz zu der unbegrenzten Mannigfaltigkeit der Gemenge im voraus hätte erschließen können. Es ist nun interessant zu sehen, daß Aristoteles in seiner Lehre von den diskreten, momentanen substanziellen Umwandlungen verrät, daß er eine Erwägung, wie sie Whewell als von vornherein möglich bezeichnet, wirklich angestellt hat. Sein Schüler Theophrast, der ihm hier nicht treu geblieben, hat offenbar die hohe Bedeutung dieses Momentes nicht erkannt.

Kein Entstehen aus nichts und kein Vergehen zu nichts.

Daß Aristoteles, wenn er über das transzendente substanzielle Gebiet nach Analogie des auf akzidentellem Gebiet der Erfahrung Gefundenen urteilt, nicht ohne weiteres eine Wiederkehr ähnlicher Verhältnisse annimmt, wird auch noch in einem anderen Beispiel sichtlich. Aristoteles findet auf akzidentellem Gebiet Fälle von Werden, welche nicht Fälle von Umwandlung im engeren Sinne sind[1]). Es hört vielmehr hier entweder ein wirkliches Akzidens einfach auf, so daß in dem Subjekt nur noch die Fähigkeit dazu fortbesteht, oder es fängt einfach an, indem vorher kein entgegengesetztes wirkliches Akzidens, sondern nur die betreffende akzidentelle Fähigkeit in dem Subjekt bestanden hatte. So ist es z. B., wenn, nachdem wir gehört haben, Stille eintritt, oder ein Ton die Stille unterbricht. Und nicht bloß nicht in diesem Falle, auch in keinem anderen, wo Hören dem Hören folgt, haben wir es, genau besehen, mit einer Verwandlung von Wirklichem in Wirkliches zu tun. Das folgende Hören wäre geradeso aufgetreten, wenn das vorausgehende nicht gewesen, und dieses hätte gerade so aufgehört, wenn jenes nicht gefolgt wäre. Aristoteles nennt diese Fälle, Fälle von einfacher Vollendung und Verwirklichung dessen, was der Möglichkeit nach gegeben war, und von einfacher Privation. Daß aber auch zu diesen Vorgängen auf substanziellem Gebiet ein Analogon sich fände, stellt er entschieden in Abrede. Was bliebe denn auch bei dem Eintreten einer einfachen substanziellen Privation zurück? — Kein Akzidens, denn dieses hat die wirkliche Substanz zur Voraussetzung; also ein reines Nichts, und wie könnte mit diesem irgendwelche Fähig-

---

[1]) Vgl. Anm. S. 57.

keit zu einem Individuationskreiſe mehr als zu einem anderen verbunden ſein? Mit dem einfachen Entfall jeder wirklichen Subſtanz wäre alſo ein völliges Zu-nichts-Werden, wie denn auch umgekehrt mit dem einfachen Beginn einer Subſtanz ein völliges Aus-nichts-Werden gegeben. Das aber ſind Geſchehniſſe, für welche die Erfahrungen, die wir machen, nicht ebenſo wie für die ſubſtanziellen Umwandlungen ſprechen. Und wir werden bald erkennen, warum Ariſtoteles ſie für ſchlechterdings ausgeſchloſſen halten muß.

Das Geſetʒ der Synonymie.

Noch etwas anderes bemerken wir auf akzidentellem Gebiete. Wir finden, daß etwas Kaltes warm wird durch den Einfluß von etwas, was ſelbſt warm iſt. Ebenſo wird etwas Warmes kalt durch die Einwirkung von etwas Kaltem, etwas Trockenes durch den Einfluß von Feuchtem feucht, etwas Feuchtes in der Berührung mit Trockenem trocken. Das Wirkende iſt alſo hier dem, was es bewirkt, ſynonym. Bei den Gruppen von Akzidenzien, welche für eine gewiſſe Art lebender Subſtanz charakteriſtiſch ſind, finden wir nun auch, daß ſie dieſelbe charakteriſtiſche Gruppe in einem Körper, der ſie bis jetʒt nicht zeigte, durch ihre Einwirkung entſtehen laſſen, und wir müſſen daraus ſchließen, daß auch dieſe Subſtanzen ihnen ſynonyme Subſtanzen erzeugen; ein Pferd erzeugt ein Pferd, ein Löwe einen Löwen.

Neben dieſer Weiſe der Synonymie zwiſchen Wirkendem und Gewirktem finden wir in der Erfahrung noch eine andere bei Prozeſſen, die Ariſtoteles von den eben betrachteten als Werden durch Kunſt oder Verſtand im Unterſchied vom Werden durch Natur unterſcheidet, wie z. B., wenn ein Baumeiſter ein Haus baut entſprechend der Idee, die er in ſeinem Verſtande hat. Auch da bringt in gewiſſem Sinne das Haus, welches im Verſtand des Künſtlers iſt, ein ihm gleiches, wirkliches

Haus hervor. Und ähnlich iſt es auch, wenn einer mit Abſicht ein Feuer entzündet. Freilich beſtehen zwiſchen der Synonymie beim Werden durch Natur und durch Verſtand bedeutende Differenzen. Etwas anderes iſt ja, als allgemeiner Begriff im Verſtande ſein, und als wirkliches Individuum unter den Begriff fallen. Und ſo macht denn auch das einen großen Unterſchied, daß der, welcher den Begriff der Geſundheit im Verſtande hat und mittels ſeiner die Geſundheit einem kranken Körper gibt, ein anderes Mal vermöge ſeiner vielmehr einem Geſunden die Geſundheit raubt. Das eine wie andere hängt von der Wahl des Wirkenden ab. Es kann aber zu dieſer kommen, weil wir, indem wir wiſſen, was dazu gehört, geſund zu ſein, durch eben dieſe Kenntnis auch wiſſen, was dazu gehört, der Geſundheit beraubt zu ſein. Und ſo geſchieht auch das letztere Wirken immer noch unter Herſtellung einer gewiſſen Synonymie.

Ariſtoteles ſpricht oft, als glaube er, ſie ſei ein allgemeines Geſetz. Selbſt in jenen Fällen, wo wir nicht von natürlichem, noch künſtlichem Werden ſprechen, ſondern von Entſtehen durch Zufall oder durch Glück reden, findet er es bei näherer Betrachtung gewahrt. So ſagen wir z. B., wenn ein Kranker durch eintretende warme Witterung geſund wird, er ſei zufällig und durch einen Glücksfall geſund geworden, weil es ohne das Zutun eines Arztes geſchehen iſt. Aber was ihm eben zur Geſundheit fehlte, war eine gewiſſe Wärme, und dieſe wurde ihm unter Herſtellung einer Synonymie gegeben. Und ſo geht auch bei einer Kreuzung von Kräften, welche das Geſamtreſultat keinem der beiden Faktoren ganz ähnlich werden läßt, jede doch auf eine Verähnlichung aus, und man hat im letzten Grunde Fälle von natürlichem oder künſtlichem Wirken. Was durch Zufall oder Glück bewirkt wird, wird per akzidens gewirkt. Allem, was per akzidens gewirkt wird, liegt aber ein Wirken per se zugrunde. Und ſo hat man es immer mit einem Wirken durch Natur oder Verſtand zu tun.

Nach dem früher Geſagten iſt es aber offenbar, daß es, auch im Falle der höchſten Verähnlichung der Wirkung mit der wirkenden Urſache nur zu ſpezifiſcher Gleichheit, nicht zu individueller Unterſchiedsloſigkeit kommt. Menſch erzeugt Menſch, nicht Sokrates Sokrates, weil ja bei allem Wechſel, dem die Subſtanz unterliegt, ihr Individuationskreis nicht verlaſſen wird oder, um der ariſtoteliſchen Ausdrucksweiſe uns zu bedienen, die ſubſtanzielle Materie dieſelbe bleibt. Und hierauf iſt es denn auch zurückzuführen, daß, wenn ein Feuer zwei Stücke Holz in Feuer verwandelt, die von ihm erzeugten Subſtanzen nicht ein und dasſelbe, ſondern zwei ſpezifiſch gleiche Individuen ſind. Nicht die umwandelnde wirkende Urſache, ſondern die aufnehmende ſubſtanzielle Fähigkeit, die Materie, iſt das Prinzip der Individuation [1]). Trotzdem hält Ariſtoteles es für nicht unwichtig hervorzuheben, daß wegen der Gleichheit der Form im Wirkenden mit der im Gewirkten, ſtatt von vier Prinzipien, die zur Umwandlung gehören (den beiden Gegenſätzen, zwiſchen denen der Wechſel ſtattfindet, der Materie, die als Fähigkeit zu beidem dem Wechſel zugrunde liegt, und dem wirkenden Prinzip), gewiſſermaßen auch von drei Prinzipien geſprochen werden könne, indem die Form im wirkenden Prinzip und in dem, was gewirkt wird, als eins gefaßt wird.

Wir haben oben von der eigentümlichen Art geſprochen, in welcher Ariſtoteles ſich weigert, die von ihm ſo genannte natürliche Bewegung eines Elements an ſeinen natürlichen Ort als durch die Subſtanz desſelben

[1]) Als ein ſchwerer Verſtoß gegen ſeine Lehre von der Materie als Individuationsprinzip erſcheint es, wenn Ariſtoteles in den Büchern von der Seele (De An. II) ſpricht, als wenn der Stoffwechſel bei Ernährung und Wachstum die Subſtanz des Organismus noch als individuell dieſelbe beſtehen ließe. Indem er ſich hier an die gewöhnliche Weiſe, beim Organismus wie bei einem Fluſſe von einer individuellen Einheit zu ſprechen, hält, iſt er unvermerkt ſeinen allgemeinen Lehren über Materie und Form untreu geworden.

bewirkt, zu bezeichnen. Vielleicht hängt dies mit dem Gedanken an das Gesetz der Synonymie zusammen. Denn was für eine Ähnlichkeit könnte zwischen dieser Art Substanz und dieser Art Ort gefunden werden? Dagegen verstößt man nicht gegen das Gesetz der Synonymie, wenn man, wo Feuer Feuer erzeugt, eine Substanz mit der Tendenz nach oben eine Substanz mit gleicher Tendenz hervorbringen läßt. Indes läßt sich der Satz der Synonymie, der wegen des wesentlichen Unterschiedes im Falle des natürlichen und künstlichen Werdens ohnehin nicht recht einheitlich erscheint, doch nicht in der Art allgemein aufrecht halten, daß er auf jeden Fall des Wirkens und bei einer Kette von Wirkungen, wenn auch vielleicht auf das erste Glied im Vergleich zum letzten, auch ebenso auf jedes unmittelbar vorausgehende im Vergleich zum unmittelbar folgenden Anwendung finden könnte. Eine Pflanze erzeugt nicht unmittelbar eine Pflanze, sondern zuvor einen Pflanzenkeim, der, wie Aristoteles anerkennt, noch nicht dieselbe Natur hat. Wir hören auch, daß, wenn es zur Umwandlung einer Substanz kommt, diese durch lokale und qualitative Veränderungen vorbereitet werde, und wie soll man dies verstehen, außer wenn man annimmt, daß auch die Qualitäten zur Umwandlung einer Substanz wirksam sind? Da nun aber die Fähigkeit zu einer Substanz von der Fähigkeit zu einem Akzidens verschieden ist, so bewirken die Qualitäten s. z. s. instrumental etwas, was ihnen nicht synonym ist. Recht auffallend sind auch Fälle wie die, welchen, wie wir sahen, gerade der Begriff des Wirkens entnommen scheint, wie z. B., wenn wir uns bewußt sind, etwas, durch diesen oder jenen Gedanken dazu bestimmt, zu suchen oder zu fliehen. Das Suchen oder Fliehen ist nicht selbst ein Denken und auch nicht wie die betreffende Wirklichkeit dem Gedachten synonym sondern man kann nur etwa sagen, daß es die Synonymie zwischen dem Gedanken und dem, was der dadurch bewirkte Wille wirkt, vermittele. So wäre

noch anderes geltend zu machen; und auf dem Standpunkt der aristotelischen Lehre begegnen wir einem besonders wichtigen Fall, wo eine Substanz eine substanzielle Umwandlung bewirkt, die weder künstlich (da sie kein Bewußtsein hat) noch natürlich (weil die wirkende Substanz inkorruptibel ist, die gewirkte aber, wenn des Entstehens, auch des Vergehens fähig sein muß) durch Synonymie zur Gleichartigkeit führen kann. Ich meine den des substanziell umbildenden Einflusses der Sonne. Es ist wahr, daß Aristoteles auch hier an eine gewisse Verähnlichung des Leidenden mit dem Wirkenden glaubt, aber zu einer eigentlichen Synonymie kann es doch nicht kommen. Und so sagt er denn Met. Λ ausdrücklich, die Sonne sei Ursache als wirkendes Prinzip, sei aber nicht eine synonyme Ursache. Wenn also Aristoteles trotzdem auch wieder von dem Satze der Synonymie als einem streng allgemeinen spricht, so liegt dabei der Gedanke zugrunde, daß die Fälle von zunächst mangelnder Synonymie nach einer allgemein gültigen Ordnung immer doch der Herstellung einer solchen dienen, sie vermitteln, wie der Wille des Künstlers die zwischen seiner Idee und dem ausgeführten Werk und der Same und Keim die zwischen dem zeugenden und erzeugten Organismus. So können wir, wo bei einem Wirken zunächst keine Synonymie zutage tritt, immer mit Sicherheit auf ein früheres Prinzip schließen, in bezug auf welches das Gesetz sich bewährt findet, wie dies das zweite Buch der Physik ausdrücklich betont[1]).

---

[1]) Nicht ohne Interesse sind die Bemerkungen des Alexander von Aphrodisias über die Fälle, in welchen das Gesetz der Synonymie eine Ausnahme erleidet. Vgl. Freudenthal, Die uns von Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders von Aphrodisias zur Met. Λ Kap. 4 Ende.

Exiſtenz eines ſchlechthin Notwendigen.

Wenden wir nun unſere Aufmerkſamkeit jenen Unterſuchungen zu, welche Ariſtoteles zu einer anderen tranſzendenten Annahme, nämlich zu der eines durch ſich ſelbſt notwendigen, unendlich vollkommenen, denkenden Geiſtes als erſten Grundes alles Realen geführt haben! Wir werden ſehen, daß er als wirkendes Prinzip erſchloſſen wird, und da es das erſte von allen Prinzipien ſein ſoll, ſo kann es ſich nur um ein Wirken per se, nicht um ein Wirken per akzidens handeln, und das Geſetz der Synonymie muß aufs deutlichſte in ſeinem Falle gewahrt erſcheinen. Ariſtoteles hebt dies auch da, wo er im vierten Kapitel des zwölften Buches der Metaphyſik [1]) das Geſetz der Synonymie ausſpricht, ausdrücklich hervor und weiſt ebenſo ausdrücklich im zehnten Kapitel [2]) darauf zurück, wie er denn auch in der Phyſik im zweiten Buch [3]), wo er vom Glück und Zufall handelt, die Wahrung des Geſetzes der Synonymie bei der erſten Urſache des Alls aufs beſtimmteſte behauptet.

Freilich wird bei dieſem durch Analogie erſchloſſenen Falle die Weiſe, wie ſie gewahrt wird, die ſchon bei den empiriſchen Fällen des Wirkens durch Verſtand anders war als beim Wirken der Natur, wieder um ihre Beſonderheit zeigen. Und ſo ſagt er denn, nachdem er von der Weiſe der Wahrung der Synonymie beim Wirken durch Natur und durch künſtleriſchen Verſtand geſprochen: „Hiezu kommt ferner auch noch die Weiſe, wie das allererſte Bewegende alles iſt."

Vor allem iſt hier folgende Erwägung von Wichtigkeit. Wenn etwas iſt, aber nicht durch ſich ſelbſt notwendig iſt, ſo muß es in etwas anderem ſeinen Grund

---

[1]) Met. Λ, 4 p. 1070 b 34.
[2]) Met. Λ, 10 p. 1075 b 10.
[3]) Phyſ. II, 6 p. 198 a 10.

haben[1]). Ohne dies könnte es zu irgendwelchem regelmäßigen Verlauf der Ereigniſſe nicht kommen, denn, wenn das, was an und für ſich ebenſowohl ſein als nicht ſein kann, ohne jede weitere beſtimmende Urſache wäre oder nicht wäre, ſo könnte es auch von ſelbſt anfangen und von ſelbſt aufhören, und es käme weder zu einem konſtanten, gänzlich unveränderten Beſtand noch zu einem kontinuierlichen Verlauf, vielmehr infolge der Störungen durch das, was von ſelbſt wird und aufhört, von Moment zu Moment zu abruptem, ſprunghaftem Wechſel. Nun gibt es aber auf dem Gebiet der uns umgebenden phyſiſchen Welt vieles, was ſeiner Natur nach ſowohl ſein als nicht ſein kann, ſehen wir es doch entſtehen und vergehen. Alſo muß dieſes in etwas anderem ſeine beſtimmende Urſache haben. Nehmen wir an, auch dieſe Urſache ſei des Seins wie Nichtſeins fähig, ſo wird uns dies auf eine frühere Urſache zurückweiſen, und von ihr, wenn ſie nicht notwendig iſt, wird dasſelbe gelten. Doch wenn wir ſo eine Reihe von Urſachen, von denen jede an und für ſich ſowohl ſein als nicht ſein kann, ſogar ins Unendliche zurücklaufen ließen, ſo würde dies noch keineswegs genügen. Wie jedes einzelne Glied, ſo erſcheint ja auch jede Vielheit aufeinanderfolgender Glieder als etwas, was ſowohl ſein als nicht ſein kann, und ſomit auch die ganze unendliche Reihe. Sie erſchiene in ihrer Totalität als etwas Tatſächliches, aber nicht Notwendiges. Es wäre nicht abſurd, wenn ſie nicht beſtünde. Wenn ſie alſo trotzdem iſt, ſo muß dafür in etwas

[1]) Inſtruktiv für die Weiſe, wie Ariſtoteles zu dieſer Überzeugung gelangt, ſind insbeſondere die letzten Kapitel des erſten Buches De Coelo, wo er gegen diejenigen argumentiert, welche lehren, daß die Welt einen Anfang gehabt habe. Er weiſt hier auf die unendliche Unwahrſcheinlichkeit hin, daß, was nach der Meinung dieſer Philoſophen erſt geſchieht, nachdem es eine unendlich lange Zeit hindurch, Moment für Moment, ganz ebenſo gut hätte geſchehen können, in keinem der unendlich vielen Momente, die in ihr zu unterſcheiden ſind, ſchon geſchehen wäre.

anderem der beſtimmende Grund geſucht werden. Und ſo gibt es denn, ſo gewiß es etwas Wirkliches gibt, was ſeiner Natur nach ſowohl ſein als nicht ſein kann, als Urſache dafür etwas, was durch ſich ſelbſt ſchlechterdings notwendig iſt.

Es iſt unbewegt.

Wie haben wir uns nun dieſes ſchlechthin Notwendige zu denken? Etwa als eine ewig gleichmäßige Bewegung? Oder eine Subſtanz, der dieſelbe natürlich iſt? — Manches könnte dieſen Gedanken empfehlen. Die lokale Veränderung iſt bei jedem anderen Umwandlungsprozeß mitbeteiligt; ſie iſt entſchieden die erſte von allen in der Körperwelt. Bei den himmliſchen Geſtirnen iſt ſie die einzige, die ſich bemerklich macht. Der Fixſternhimmel ſcheint wirklich in voller Gleichmäßigkeit zu rotieren, und nach den angeſehenſten Aſtronomen zu Ariſtoteles' Zeit ſollte die Bewegung der übrigen Geſtirne ſich auch aus einer Komplikation gleichmäßig rotierender Sphären begreifen laſſen. Der Einfluß der Geſtirne aber konnte dann die ſonſt an ihren natürlichen Orten ruhenden Elemente in Bewegung gebracht und zu mannigfachen qualitativen, quantitativen und ſubſtanziellen Umwandlungen geführt haben. Dazu kommt, daß Ariſtoteles wirklich, in Analogie zur natürlichen Bewegung, welche nach ihm die Elemente haben ſollen, auch den Himmelsſphären eine natürliche Bewegung zuſchreibt und dieſelbe als rotierende Bewegung faßt. So ſcheint ſich denn die Hypotheſe, daß die himmliſchen Sphären von ſelbſt in einer ihnen natürlichen, gleichmäßigen Bewegung begriffen, die erſte Urſache für alles Entſtehen und Vergehen in der ſublunariſchen Welt ſeien, vor allem zu empfehlen.

Dennoch verwirft Ariſtoteles ſie aufs entſchiedenſte, und zwar aus folgendem Grunde. Eine Bewegung iſt nie anders als unvollkommen wirklich. Es laſſen ſich in

ihr immer Teile unterſcheiden, nach welchen ſie nicht iſt, ſondern nur war oder ſein wird. Sie beſteht, ſolange ſie beſteht, nur einem ihrer Momente nach, bald nach dieſem, bald nach jenem. Da ſie nun keinem ihrer Teile und keinem ihrer Momente nach ſchlechthin notwendig iſt, ſo kann ſie überhaupt nicht ſchlechthin notwendig ſein. Sie müßte, um ſchlechthin notwendig zu ſein, allen ihren Teilen und Momenten nach ſchlechthin notwendig ſein, während ſie offenbar nach keinem ſchlechthin notwendig und, einen einzigen ausgenommen, nach keinem auch nur wirklich iſt. Keine Bewegung kann alſo das ſchlechthin Notwendige ſein, auf welches das Entſtehen und Vergehen als erſte Urſache zurückzuführen iſt; vielmehr muß jede Bewegung ſelbſt eine wirkende Urſache haben.

Machen wir dies noch ſpeziell an dem Fall einer Kugelſchale, welcher eine Drehbewegung natürlich ſein ſoll, anſchaulich! Ein gewiſſer Punkt A auf ihrem Äquator ändert fort und fort ſeine Stellung. Er kann alſo hier und nicht hier ſein. Warum alſo iſt er gerade hier? — Sagt man: weil er vorher dort war, ſo kehrt die Frage, warum er dort war, wieder. Und wenn ich dabei auch ins Unendliche nur immer frühere und frühere Poſitionen als Grund angebe, ſie erſcheinen doch, wie im einzelnen, ſo in ihrer Geſamtheit gleich unerklärt. Wir hätten etwas Tatſächliches, was weder unmittelbar notwendig wäre, noch in Rückſicht auf etwas anderes aufhörte, grundlos zu erſcheinen. Die erſte erklärende Urſache dafür wird alſo in etwas anderem als in der bewegten Sphäre ſelbſt zu ſuchen ſein. Das gleiche gilt augenſcheinlich allgemein für jeden bewegten Körper. Und ſo ſehen wir denn, daß nicht in einem ſolchen die erſte Urſache der Umwandlung, welche uns die Körperwelt zeigt, liegen kann, daß wir ſie vielmehr in einem völlig Unbewegten ſuchen müſſen.

Ariſtoteles macht hier noch die Bemerkung, die Erfahrung zeige uns, daß es Dinge gebe, die bald ruhen,

bald ſich bewegen und außerdem andere, er meint die Geſtirne, die immer in Bewegung begriffen ſind. Warum ſollten da nicht auch, als dritte Klaſſe, Dinge angenommen werden, welche immer und ihrer Natur nach unbewegt ſind? — Freilich einen naturnotwendig ewig unbewegten Körper wird einer kaum anzunehmen geneigt ſein. Denn wäre ſelbſt, wie anderen Körpern eine Bewegung, ſo ihm die Ruhe natürlich, ſo könnte er doch wie ein Erdklumpen, wenn er nach oben, ein Feuer, wenn es nach unten bewegt wird, oder eine Himmelsſphäre, wenn ſie dem Einfluß einer anderen unterliegt, von etwas anderem in Bewegung geſetzt werden. Und ſo finden wir denn auch, daß Ariſtoteles ſeine naturnotwendig unbewegte Subſtanz geiſtig denkt. Und ein Argument, das er dafür erbringt, dürfte, mit der von uns hier gemachten Bemerkung in Verbindung gebracht, verſtändlicher werden. Es ſcheint ihm nämlich die ewige Unveränderlichkeit bei einem Einfluß, der ſich endlos mächtig erweiſt, auf eine unendlich überlegene Kraft zu deuten. Eine ſolche aber kann einem begrenzten Körper gegenüber einem anderen nicht zukommen, aber auch keinem unbegrenzten, weil eine wirklich unendliche Ausdehnung, ähnlich wie eine wirklich unendliche Zahl, etwas in ſich ſelbſt Unmögliches iſt.

Es iſt ein einheitlicher, zwecktätiger Verſtand als erſte Urſache der ganzen Weltordnung.

Blicken wir nun auf die Erfahrung und fragen, wo ſich etwas zeige, was unbewegt bewege, ſo begegnet uns ein ſolches einzig und allein in dem Falle, wo etwas Gedachtes um ſeiner ſelbſt willen gut befunden und begehrt wird. Dabei iſt das Gedachte und Begehrte ein und dasſelbe, und es zeigt ſich zwar ein doppelter Fall, indem wir entweder etwas begehren, weil es uns beſſer

dünkt, oder es uns beſſer dünkt, weil wir es begehren. Aber auch in dieſem Falle muß es vor allem gedacht ſein, und ſo iſt hier durchwegs das Denken erſtes Prinzip [1]). Das Denken wird ſo zur Urſache der Wahl von Mitteln, die dann, eines um das andere, handelnd verwirklicht werden. So werden wir auf die Vermutung geführt, daß jenes Unbewegte, welches als erſte Urſache für die Bewegung verlangt wird, in analoger Weiſe zu denken ſei, als ein Denkendes, das etwas um ſeiner ſelbſt willen gut findet und begehrt [2]).

Und was wir nach Ariſtoteles ſo vermuten müſſen, findet nach ihm die reichſte Beſtätigung, wenn wir das, was die Erfahrung uns zeigt, näher beſichtigen. Es erſcheint ihm als eine kaum begreifliche Blindheit, was von den Philoſophen vor Anaxagoras keinen erkennen ließ, daß die Schönheit und Ordnung des Weltalls nicht anders als die eines Kunſtwerkes, das ein menſchlicher Verſtand hervorbringt, auf einen ordnenden Verſtand hinweiſen. Und die Ähnlichkeit mit dem, was wir bei menſchlichen Kunſtwerken finden, ſpringt bei gewiſſen Erſcheinungen auf dem Gebiet der lebendigen Natur noch ganz beſonders in die Augen. So beim Aufbau eines Organismus, wo Stufe um Stufe zur Vollendung emporgeklommen wird, welche dann als die eigentlich angeſtrebte Löſung einer Aufgabe erſcheint, wie das fertige Haus, um deswillen eine lange Reihe von Arbeiten ausgeführt worden ſind, die nur in Rückſicht auf das Endergebnis Wert und Bedeutung haben. So ſchon bei der Pflanze, die doch gewiß ſelbſt nichts

---

[1]) Met. Λ, 7 Anf. gewöhnlich falſch ausgelegt. Man verſäumte den Vergleich mit dem dritten Buch von der Seele und insbeſondere mit der Nikom. Eth. II u. VI, 5, aus welchen man erſieht, daß nach Ariſtoteles' Meinung ſowohl der eine als der andere Fall vorkommt, der, daß das Gutgefundene für das Begehren, und der, daß das Begehren für das Gutbefinden maßgebend wird. Die ἡδονή gehört ja zum Bereich der ὄρεξις im weiteſten Sinne des Wortes.

[2]) Vgl. dazu Theophraſts metaphyſiſches Fragment.

mit Verstand zu einem Zwecke ordnet, da sie alles Bewußtseins ermangelt. Freilich mag das, was auf der Höhe ihrer Entwicklung erreicht ist, nicht etwas um seiner selbst willen Gutes sein[1]). Das gilt aber auch beim Aufbau des Hauses; aber wenn sichere Zeichen auch nur für die Hinordnung zu einem untergeordneten Zweck vorliegen, so weisen sie mit gleicher Sicherheit auf das Streben nach einem letzten Zwecke, nach etwas, was, um seiner selbst willen geliebt, gut ist oder wenigstens gut scheint, hin. Ein Begehren, das nichts um seiner selbst willen, sondern jegliches nur um eines anderen willen begehrte, ginge als grundlos ganz ins Leere; es erschiene als völlig unmotiviert. Dies zur Verwahrung gegen den Einwand, als ob jene so sichtlich teleologischen Erscheinungen auf dem Gebiet der Natur für unseren Fall, wo es sich um den Nachweis eines um seiner selbst willen Geliebten als ersten Grundes der Bewegung handelt, nicht brauchbar wären. Auch der Instinkt der Tiere erklärt sich nur in Rücksicht auf eine verständige Berechnung von Bedürfnissen, welche das Tier selbst anzustellen gar nicht fähig ist. So geht Aristoteles im zweiten Buch der Physik, wo er die Frage nach einer Zweckordnung in der Natur bespricht, noch mehrfach auf Erörterungen ein, welche die Ähnlichkeit der Ordnung in der Natur mit einer verständigen Zweckordnung in helleres Licht setzen. Und im zehnten Kapitel des zwölften Buches der Metaphysik sagt er, daß nicht bloß im einzelnen Organismus ein Glied dem anderen angepaßt erscheine, sondern daß auch die verschiedenen Arten von Organismen in teleologischer Beziehung zueinander stünden, ja daß alles in der Welt mit allem durch gewisse Zweckbeziehungen verknüpft sei. Und so wird denn die Hypothese, daß der unbewegte Beweger, welchen alle Bewegung in der Welt als erste Ursache verlangt, ein Verstand sei, aufs mannigfachste und glänzendste bestätigt.

---

[1]) Vgl. dazu Theophrasts metaphysisches Fragment.

Die zuletʒt erwähnte Tatſache, nämlich daß ſogar alles zu allem in teleologiſcher Beziehung ſteht, läßt uns zugleich auch noch erkennen, daß das denkende Prinzip, von welchem die Ordnung in letʒtem Grunde herſtammt, ein einheitliches iſt. Oder könnte man trotʒ der Einheitlichkeit der Ordnung an eine Vielheit der erſten bewegenden Prinzipien glauben? — Sicher nicht; denn weder von einander verſchieden noch völlig unterſchiedslos könnten ſie ſein. Nicht voneinander verſchieden, denn das führte zu Störungen; nicht unterſchiedslos, weil es eine Vielheit ganz unterſchiedsloſer Dinge überhaupt nicht geben kann.

Auch wenn wir das Geſetʒ der Synonymie in Erwägung ziehen, welches, wie geſagt, für alles Werden gilt, finden wir uns auf die Annahme eines Verſtandes als erſten Grundes verwieſen. Nach dieſem Geſetʒe geht im einzelnen zwar die Möglichkeit der Wirklichkeit voran; aus etwas, was nur erſt fähig iſt, ein Pferd zu werden, es aber noch nicht wirklich iſt, wird das wirkliche Pferd; aber ſein Werden verlangt den Vorbeſtand eines anderen wirklichen Pferdes, welches das, was bloß in Möglichkeit Pferd iſt, zum wirklichen Pferd umbildet. Doch da dieſes ſelbſt früher in Möglichkeit als in Wirklichkeit Pferd war, ſo kommen wir, ſolange wir in der Kette der natürlichen Zeugungen verweilen, nicht dazu, den eigentlichen Grund der Tatſache, daß Pferde beſtehen, einzuſehen. Es kann dies nur geſchehen im Hinblick auf einen Fall von Synonymie, bei welchem die Wirklichkeit des Pferdes als definitiv früher als die Möglichkeit erſcheint. Und ſo iſt es, wenn wir es als Teil des Gedankens der Weltordnung im erſten allbewegenden Verſtande enthalten denken. Dann zeigt ſich, daß, ob auch in der Kette der natürlichen Zeugungen im einzelnen das, was in Möglichkeit iſt, dem, was in Wirklichkeit iſt, doch alles in allem genommen und ſchlechthin die Wirklichkeit der Möglichkeit vorangeht.

Noch greifbarer wird die Notwendigkeit dieses Rekurses, wenn wir an die Fälle sogenannter spontaner Zeugung denken. Aristoteles war der Meinung, daß eine solche bei niederen Pflanzen- und Tierarten noch jetzt in der Erfahrung gegeben sei, und billigt, wir werden darauf zurückkommen, auch die Meinung derer, welche an ein vormaliges spontanes Entstehen auch der höchsten Arten von Organismen glauben. Doch diese beiseite gelassen, sind nicht auch die niedersten Organismen in ihrem Aufbau etwas, was allen Vergleichs menschlicher Kunstwerke spottet? Etwas Derartiges auf bloßen Zufall, ein blindes Zusammentreffen sich gegenseitig hemmender Kräfte zurückzuführen, geht sicher nicht an. Das Gesetz der Synonymie muß voll gewahrt sein. Voll gewahrt erscheint es aber nur dann, wenn wir in unseren Gedanken von den nächsten wirkenden Ursachen, die sozusagen nur Handlangerdienste tun, auf den Plan in dem Geiste des ewigen Baumeisters, in dessen Auftrag sie arbeiten, zurückblicken.

Dieser Verstand ist die erste Ursache nicht bloß aller Ordnung, sondern auch alles Seins.

Wir erkennen aber leicht, daß Aristoteles dieses erste unbewegte Prinzip der Bewegung auch als die erste ursachlose Ursache der Substanzen der bewegten Körper gedacht hat, und daß er es so denken mußte. Soweit es die korruptiblen Körper anlangt, steht dies schon darum außer Zweifel, weil dasselbe Argument, welches für die lokale Veränderung gilt, sich auch direkt auf die substanzielle Umwandlung anwenden läßt. Für die inkorruptiblen (und als solche galten ihm die Himmelskörper) ist es aber ebenso klar. Ihre Bewegung soll ja nach Aristoteles' ausdrücklicher Bestimmung ihnen ebenso natürlich sein wie den niederen Elementen die Bewegung

nach ihrem natürlichen Orte[1]). Und hiemit ist gesagt, daß sie keine andere wirkende Ursache hat als die Ursache der Substanz. Nur das, was einem Körper die Natur des Feuers gibt, soll nach Aristoteles die wirkende Ursache für seine natürliche Bewegung nach oben sein; und so kann er denn auch nur das, was einem Himmelskörper seine Natur gibt, als Ursache seiner natürlichen Bewegung betrachten. Wir dürfen uns darum gar nicht mit Schwegler und anderen modernen Interpreten darüber wundern, wenn Aristoteles es in unzweideutigstem Worte ausspricht, daß es, wenn es eine geistige Substanz nicht gäbe, keine Himmelskörper geben würde[2]), wie er denn daraufhin an anderer Stelle[3]) auch die korruptiblen Substanzen mit einbegreifend sagt, wenn es jenes unbewegte Prinzip nicht gäbe, so würde gar nichts sein. Es ist also auch gänzlich unzulässig, wenn man die Worte, die Aristoteles für seinen ersten Beweger anwendet: „Das Prinzip und das erste der Dinge"[4]), anders als in seinem nächstliegenden Sinne deuten will, indem man sagt, Aristoteles meine hier nur das Prinzip für die Bewegung und Ordnung der Dinge und spreche von einem ersten Dinge nur wegen eines Vorranges, den es vor anderen Dingen habe.

Allerdings ist es richtig, daß Aristoteles die Substanz der Himmelssphären ohne Anfang bestehend denkt. Es ist mir aber schwer begreiflich, wie man dies damit unvereinbar finden kann, daß sie ihrer Substanz nach verursacht sind. Sonst müßte ja aus demselben Grunde auch ihre Bewegung nicht verursacht gedacht werden können; soll doch auch sie nach Aristoteles ohne Anfang sein. Wenn man also auch nicht die eben geführte einfache Erwägung anstellte, wonach den Himmelskörpern ihre natürliche Bewegung nur von dem, was ihnen ihre Natur

---

[1]) De Coelo I, 2 p. 268 b 14—16.

[2]) Met. E, 1 p. 1026 a 17.

[3]) Met. Λ, 6.

[4]) Met. Λ, 8 p. 1073 a 23.

gibt, gegeben werden kann, ſo hatte man doch nicht den geringſten Anlaß, wegen des ewigen Beſtandes der Himmelsſphären es für ausgeſchloſſen zu halten, daß ſie ihrer Subſtanz nach verurſacht ſeien. Wir erinnern an das früher Geſagte. Man muß ſich hüten, den Begriff der wirkenden Urſache, den in moderner Zeit ein Hume mit dem Namen verknüpfte, in Ariſtoteles hineinzutragen [1]). Nach Ariſtoteles enthält der Begriff der wirkenden Urſache nicht den eines zeitlichen Antezedens, und es widerſpricht darum nach ihm nicht, wenn die Wirkung ſo lange beſteht wie das, was die Wirkung übt. Wo von allen außer der wirkenden Urſache erforderlichen Bedingungen keine fehlt, muß nach ihm, ſobald die wirkende Urſache eintritt, die Wirkung zugleich eintreten. Wo aber gar keine Mitbedingung verlangt iſt, iſt notwendig, ſobald das wirkende Prinzip da iſt, alles zum Eintreten der Wirkung Notwendige da; alſo kann ſie bei einem ewigen und unveränderlichen wirkenden Prinzip in ſolchem Falle nicht anders als anfangslos beſtehen. Sie iſt ebenſo von Ewigkeit wie dieſes.

Wie wenig tief diejenigen, welche den Verſtand, den Ariſtoteles als erſtes Prinzip für die Weltordnung bezeichnet, nur als Urſache der Bewegung und Ordnung, nicht aber als Urſache des Seins der Subſtanzen gelten laſſen wollen, in ſeinen Gedanken eingedrungen ſind, mag auch aus folgendem erſehen werden. Wenn dem Verſtand die Himmelsſphären von ihm unabhängig gegeben vorliegen, ſein Einfluß aber ihnen die Ordnung und alſo doch vor allem die geordnete Lage gibt, ſo müſſen ſie, an und für ſich der geordneten Lage entbehrend, aus einem Zuſtand der Unordnung in den der Ordnung verſetzt werden. Die Himmelsſphären, die regelmäßig ineinander geſchachtelt ſind, würden alſo durch ihn aus irgendwelcher anderen, weniger guten Lage in

---

[1]) Vgl. oben S. 48.

diese Lage gebracht werden. Aber wie könnte dies geschehen? — Jede ist geschlossen. Wie könnte die kleinere Sphäre, wenn sie draußen ist, ins Innere gelangen? Niemals könnte es also zu dieser Ordnung kommen, wenn nicht die eine Substanz innerhalb der anderen verursacht würde. Ja eine noch einfachere Erwägung genügt. Denn offenbar müßte die Überführung von ungeordneter zu geordneter Lage entweder in einer einzelnen bestimmten Zeit stattgefunden haben oder von Ewigkeit her und unaufhörlich stattfinden. Aber im ersteren Falle wäre die Ordnung nicht von Ewigkeit, was der ausdrücklichen Lehre des Aristoteles widerspricht. Das andere aber hieße, wie Aristoteles selbst einmal hervorhebt[1]), eine greifbare Absurdität annehmen; müßten doch die Sphären dann fort und fort zugleich in ungeordneter und geordneter Lage befindlich sein.

So haben wir denn in jenem einheitlichen Verstande, den Aristoteles als erstes Prinzip für die Bewegung und Ordnung in der Welt erwiesen zu haben glaubt, unzweifelhaft auch die erste wirkende Ursache für die Substanz aller zu ihr gehörigen Körper und aller zu ihr gehörigen Dinge überhaupt zu erkennen, mögen sie nun einen zeitlichen Anfang haben oder nicht[2]). Im letzteren Falle wird ihnen allerdings von Aristoteles ein Entstehen (denn dieser Begriff schließt ein Anfangen ein) abgesprochen, keineswegs aber darum schon ein Verursachtsein oder ein Sein infolge von Verursachung, wie man sich nach Aristoteles in gewissen Fällen, und insbesondere so oft es sich nicht um ein in Wirklichkeit Seiendes, sondern um eine dazugehörige Form oder eine daran geknüpfte Fähigkeit zu Wirklichem handelt, auszudrücken haben wird.

---

[1]) Vgl. dazu De Coelo I, 10 p. 280 a 6.

[2]) In ausführlicherer Erörterung habe ich neuerdings in meiner Schrift „Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes" (Leipzig, Veit & Co., 1911) II. Teil, IV. die aristotelische Gottheit als erste schöpferische Ursache aller Dinge dargetan.

Wir erkennen alſo in dem Verſtand, der die erſte Urſache alles Geſchehens und aller Ordnung in der Welt iſt, ein Weſen, welches die erſte Urſache von allem iſt, was außer ihm wirklich iſt, ſo zwar, daß auch gar nichts außer ihm denkbar iſt, was wäre, ohne von ihm als erſter Urſache hervorgebracht zu ſein. Alle andere poſitive Wahrheit iſt von ſeiner Exiſtenz als erſter unmittelbar notwendiger, poſitiver Wahrheit als Folge unabtrennbar und würde darum von uns, wenn uns ſein Weſen anſchaulich, und unſer Verſtand zu weitgehendſter Ableitung der in dem Prinzip enthaltenen Konſequenzen befähigt wäre, von vornherein aus ihm erkannt werden können. Doch offenbar iſt von dieſen Bedingungen ſchon die erſte tatſächlich nicht erfüllt, und der Gedanke an eine ſolche aprioriſche Erkenntnis alles Seienden aus ſeinem erſten Prinzipe darum vollſtändig für uns ausgeſchloſſen.

Er iſt, indem er ſich ſelbſt ſchaut, allweiſe und vollkommen ſelig, und ſein Weſen iſt ſeine Weisheit und ſeine Weisheit ſeine Seligkeit.

Aber was für uns unmöglich iſt, das, glaubt Ariſtoteles, ſei in vollkommenſter Weiſe wirklich in bezug auf den welturſächlichen Verſtand ſelbſt; ſein Denken laſſe ſich nicht anders verſtehen. Denn einerſeits muß nach ihm der Verſtand ein Objekt haben, das in Wirklichkeit iſt. Nur Wirkliches iſt durch ſich erkennbar, während das nicht Wirkliche nur vermöge eines anderen erkannt werden kann. Und da nun der welturſächliche Verſtand allem anderen Wirklichen gegenüber als das der Natur nach Frühere erſcheint, ſo kann auch nichts anderes als er ſelbſt ſein Objekt ſein. Nur er kann unmittelbar von ſich erkannt werden. Ebenſo klar aber iſt, daß er nicht bloß ſich,

ſondern auch das Weltall aufs vollkommenſte erkennen muß. Könnte doch ſonſt nicht ſo, wie es verlangt iſt, die ganze Ordnung der Welt auf ſein Denken als erſtes beſtimmendes Prinzip zurückgeführt werden. Somit bleibt nichts übrig, als anzunehmen, daß er, indem er ſich unmittelbar, alles andere aus ſich als ſeinem erſten Grunde erkenne. Und darum bezeichnet ihn Ariſtoteles als weiſe im vollendeten Sinne des Wortes; denn die Weisheit beſteht in der Erkenntnis des erſten Prinzips und der von ihm bedingten ſekundären Wahrheiten aus ihm, als ihrem erſten Grunde. Sie iſt darum, wie Ariſtoteles in der Ethik ſagt, νοῦς καὶ ἐπιστήμη.

Da es ſich im Falle des welturſächlichen Verſtandes um die Erkenntnis eines Prinzips handelt, welches das einzige, erſte Prinzip aller Dinge iſt, ſo bedeutet ſeine Weisheit eine Allwiſſenheit im höchſten und vollendeten Sinne des Wortes.

Wenn wir hören, daß das Erkennen des erſten Verſtandes Weisheit ſei, und daß die Weisheit mit der Erkenntnis unmittelbarer Wahrheit auch die von mittelbarer Wahrheit verbinde, ſo dürfen wir aber darum nicht glauben, daß bei ihm die letztere wenigſtens eine erworbene Erkenntnis ſei. Sie iſt ihm mit der Erkenntnis der unmittelbaren Wahrheit anfangslos und ſchlechthin notwendig gegeben. Der welturſächliche Verſtand darf ja nicht als ein Denkvermögen gedacht werden, das Gedanken in ſich aufnimmt. Er iſt vielmehr eine reine Wirklichkeit des Denkens. Und dieſer Umſtand zeigt noch deutlicher den gewaltigen Abſtand zwiſchen unſerem Denken, ſelbſt in ſeinen höchſten Augenblicken, und dem jenes erſten Prinzipes.

Die Augenblicke, in welchen wir zu unſeren höchſten Erkenntniſſen uns erheben, ſind ſelige Augenblicke. Und ſolchen ſeligen Glückes nicht bloß für kurze Zeit, ſondern ewig teilhaft zu ſein, das erſcheint als etwas Bewundernswertes; noch bewundernswerter aber, eines unvergleichlich vollkommeneren Erkennens in alle Ewigkeit ſich zu

erfreuen. Erkennen aber ist Leben, und so haben wir denn dem ersten Prinzip ein ewig seliges Leben zuzuschreiben, ja zu sagen, daß es in diesem schlechthin notwendigen, ewig seligen Leben bestehe.

Von der Lust, die unser Erkennen, wenn es vollkommen ist, begleitet, lehrt Aristoteles in der Ethik[1]), daß sie nicht selbst ein Denken sei, vielmehr, wie immer innig mit dem Denken verbunden, eine psychische Tätigkeit von anderer Gattung. Sie ist offenbar analog zu denken der Lust auf sinnlichem Gebiete, welche Aristoteles mit anderen Affekten zu der Klasse zählt, die er „Begehren" (ὄρεξις) nennt, und wir haben so hier einen deutlichen (zudem nicht einmal alleinstehenden) Beweis für das, was manche Interpreten noch heute leugnen, daß nämlich Aristoteles auch auf dem Gebiete des intellektiven Seelenlebens neben der Denktätigkeit eine Gemütstätigkeit angenommen hat. Indem er nun aber in Analogie zu unserem Verstande von einem ersten ursächlichen Verstand spricht und auch ihm sowohl Denken als eine mit dem Denken verbundene Seligkeit zuschreibt, identifiziert er beide, wie er bei ihm ja auch Substanz und Denken, die bei uns nicht dasselbe sind, identifiziert. Dies wäre ein Widerspruch, wenn die Begriffe des Denkens und der Gemütstätigkeit in völlig gleichem Sinn festgehalten würden, und nicht vielmehr etwas bloß Analoges, das in überragender Weise ihre Vollkommenheit einschließt, ihnen substituiert würde. Selbst von dem Begriffe der Substanz muß gesagt werden, daß er nicht im gleichen, sondern nur in analogem Sinn auf das erste Prinzip übertragen werden dürfe; sonst müßten wir ja zu ihm eine spezifische Differenz hinzutretend denken, während Aristoteles ausdrücklich leugnet, daß der Begriff jenes welturfächlichen Wesens aus Gattung und Differenz zusammengesetzt sei. Er denkt es also für uns vollständig unanschaulich und nur durch negative und

---

[1]) Eth. Nic. X, 5 p. 1175 b 34.

analoge Bestimmungen zu charakterisieren. Theophrast verweilt in dem uns erhaltenen metaphysischen Fragment eingehend bei dieser Weise der Benennung in bloß analogem Sinne. So dürfen wir denn nicht weiter daran Anstoß nehmen, wenn Aristoteles, obwohl er dem ersten Prinzip Substanz und Denken und Lust und, insofern es denkt, unmittelbare Erkenntnis und Wissen zuschreibt, doch zugleich von ihm als etwas Einfachem, einer völlig einheitlichen Tätigkeit spricht. Es besteht eine Wechseldurchdringung aller ihm zugeschriebenen Attribute. Sein Erkennen der Welt gehört notwendig zu seinem Erkennen seiner selbst, ja zu seinem Wesen selbst und wird erkannt, indem dieses erkannt wird. Und so ist, wenn die Welt nicht als Objekt ihm vorliegt, doch sein apriorisches Erkennen der Welt so gewiß als Objekt für ihn gegeben, als dies von seinem Wesen gesagt werden muß.

Vielleicht ist es zum Verständnis der Widerspruchslosigkeit solcher Wechseldurchdringung nicht ganz undienlich, wenn ich auf das hinweise, was uns selbst in gewissen Fällen innerer Wahrnehmung gegeben ist. Wir nehmen wahr, daß uns etwas schmerzt, und es würde uns nicht schmerzen, wenn wir den Schmerz nicht wahrnähmen; aber umgekehrt würden wir ihn natürlich auch nicht wahrnehmen, wenn er nicht wäre. Ja, man kann sagen, daß es uns schmerzt, daß wir den Schmerz wahrnehmen, wie daß wir wahrnehmen, daß das Wahrgenommene uns schmerzt. Das Verhältnis ist also hier nicht so, wie wenn wir erkennen, daß jemand gestorben ist, und über seinen Tod trauern, wo zur Erkenntnis des Ereignisses das darauf bezügliche Leid als etwas Zweites hinzukommt, das bei gleichmäßig gegebener Erkenntnis ohne Widerspruch entfallen könnte. Wenn Aristoteles die an ein Erkennen geknüpfte Lust bei uns als eine zweite hinzukommende Tätigkeit anderer Art betrachtet wissen wollte, so ist es doch gewiß nicht anzunehmen, daß er nicht wenigstens das mit der Lust verbundene

Erkennen der Luſt mit ihr ſelbſt in ſolcher Wechſeldurchdringung und darum als einheitliche Tätigkeit mit ihr gefaßt habe.

Er iſt die Liebe alles Guten und der allmächtige Wille, der das Beſte will.

Dieſe Erörterung bereitet uns für das Verſtändnis auch noch weiterer Momente der ariſtoteliſchen Gotteslehre vor. Wie nämlich Ariſtoteles im göttlichen Verſtande mit der Erkenntnis der erſten, unmittelbar notwendigen Wahrheit auch die aller mittelbaren verbunden denkt, ſo auch mit der Liebe, die das erſte Prinzip zu ſich ſelbſt hat, die Liebe zu allem anderen Guten. Und dieſe muß geradeſo jedes einzelne Gute in der Welt berühren, wie die Erkenntnis jedes einzelne Seiende, und muß ſich geradeſo zu der Liebe des erſten Prinzips zu ſich ſelbſt als Mittelbares zu Unmittelbarem verhalten, wie die Erkenntnis aller ſekundären Wahrheiten zur Einſicht der erſten und unmittelbaren Wahrheit. Man darf dies nicht ſo verſtehen, als werde etwas von dem, was das erſte Prinzip will und wählt, gewollt und gewählt um eines Vorteils willen, der ihm ſelbſt erwüchſe, oder gar damit es ſelbſt erſt wirklich werde. Das eine wie andere wäre abſurd. Aber dennoch wird, was Gott außer ſich ſelbſt liebt, von ihm nur geliebt nach Maßgabe ſeiner Ähnlichkeit mit ihm. Das ihm Ähnlichere wird mehr [1]), das ihm Ähnlichſte am meiſten geliebt und darum allem anderen vorgezogen.

Es erſcheint dies nicht bloß im Einklang mit ſeinem Verfahren auf dem Gebiet des Denkens, ſondern war auch notwendig verlangt, wenn ſein welturſächlicher Verſtand ſich irgendwie als Verſtand wirkſam erweiſen ſollte. Ariſtoteles hob ja, wie wir uns erinnern, da, wo er den Fall des Wirkens durch Natur dem des Wirkens durch

---

[1]) Vgl. Eth. Nic. X, 9.

Verstand gegenüberstellte, als für den letzteren charakteristisch hervor, daß dasselbe Denken das Prinzip entgegengesetzten Wirkens werden könne. Vermöge desselben Begriffs der Gesundheit mag ein Arzt Gesundheit geben und Gesundheit rauben, während bei der natürlichen Erzeugung das erzeugende Pferd stets nur die Natur des Pferdes gibt, nie sie raubt. Ob beim Wirken durch Verstand das eine oder andere der Fall sei, hängt von dem Willen des Denkenden ab. Und so wird es denn ohne ein Wollen in dem einen oder anderen Sinne niemals zu dem Wirken eines Verstandes als Verstand kommen können. Es war also unabweislich geboten, in Analogie zu unserem Wollen auch jenem ersten denkenden Prinzip ein Wollen und Wählen in bezug auf das, was durch es gewirkt werden sollte, zuzuschreiben und zu sagen, es müsse nicht bloß sich selbst lieben und diese Liebe in ewiger Freude an sich selbst betätigen, sondern es müsse auch, wie mit der Erkenntnis des eigenen Seins die Erkenntnis aller anderen Wahrheit, so mit der Liebe seiner selbst die richtige Wertung von allem anderen, worauf sein Denken sich bezieht, verbinden; wobei dann eines vor dem anderen bevorzugt, und das, was als das Vorzüglichste erscheint, gewollt wird.

Wie es bei uns ein richtiges und unrichtiges Denken gibt, so auch ein richtiges und unrichtiges Lieben und Wollen. Bei jenem ersten Verstand ist aber, wie das Denken ohne Irrtum, so auch das Lieben und Wollen ohne Fehl; hängt doch die Richtigkeit auf dem Gebiet der Gemütstätigkeit mit der auf dem Gebiet des Denkens eng zusammen[1]). Dem irrtumslos Allwissenden kann nichts anderes gut dünken, als was wirklich gut ist. Gutdünken und Begehren entsprechen aber einander, möge nun dieses für jenes oder jenes für dieses maßgebend sein. Und so kann es denn nicht anders sein, als daß, wie die Liebe des ersten Verstandes zu sich selbst, auch

---

[1]) Eth. Nic. VII, 5.

ſeine Liebe zu allem anderen, was er liebt, auf ein wirkliches Gut gerichtet iſt, daß er durchwegs das Beſſere vor dem Minderguten bevorzugt und in jeder Beziehung mit ſeinem Willen für das Beſte entſchieden iſt. Das iſt, was wir von Theophraſt in klaren Worten ausgeſprochen finden, wenn er den erſten Verſtand bezeichnet als „das Erſte, Göttlichſte, das alle beſten Dinge will“ (τὸ πρῶτον θειότατον πάντα τὰ ἄριστα βουλόμενον). Und bei der Bekämpfung einer Lehre der zeitgenöſſiſchen Platoniker weiſt er eine Meinung zurück, weil aus ihr etwas folge, was wohl ſicher nicht der weltordnende Verſtand „vorgezogen haben würde“ (προείλοιτο). Das allein iſt es ja auch, woraus ſich die, wie wir ſehen werden, für Ariſtoteles unerſchütterlich feſtſtehende Überzeugung erklärt, daß die Weltordnung tadellos vollkommen iſt, und jede andere ihr an Vollkommenheit nachſtehen würde. Auch zeigt ſich, warum Ariſtoteles in der Topik, wo er darlegt, daß nicht die Macht Böſes zu tun, ſondern nur das wirkliche Schlechthandeln etwas Böſes ſei, dies mit dem Hinweis, nicht bloß auf den tugendhaften menſchlichen Machthaber, ſondern auch auf die Gottheit begründet. Die Macht, das Böſe zu tun, ſagt er, habe auch der Gott und der Tugendhafte, aber ſie ſeien nicht böſe. Um böſe zu ſein, müßten ſie nicht bloß die Macht, ſondern den Willen zum Böſen haben. Denn, wenn man einen böſe nenne, ſo beziehe ſich das auf ſein Vorziehen. Das entſpricht ganz dem, was er von jedem Wirken eines Verſtandes ſagt. Derſelbe Gedanke kann Prinzip für Entgegengeſetztes ſein, und nur von dem Wollen hängt es ab, ob das eine oder andere geſchehe. Die heutigen Interpreten des Ariſtoteles ſcheuen ſich nicht, hier, wie an vielen anderen Stellen anzunehmen, daß Ariſtoteles ſage, was er ſelbſt nicht glaube, da ja ſeine Lehre von der ſchlechthinigen Notwendigkeit des erſten Prinzipes damit in Widerſpruch ſtehe. Doch Leibniz behauptet ganz ſo wie Ariſtoteles, daß die Gottheit ſchlechthin notwendig ſei, und lehrt doch auch ganz ſo, wie

Aristoteles es hier tut, daß Gott nicht darum, weil es nicht in seiner Macht und Freiheit stehe, sondern nur wegen seiner vollendeten Güte nichts Böses tue. Der Umstand, daß diese Philosophen beide aus ihrer Gotteslehre die Lehre von einer bestmöglichen Welt ableiten, hätte, sollte man meinen, für das Verständnis ihrer Übereinstimmung auch noch in anderen Punkten vorbereiten und davor schützen müssen, bei dem einen zu behaupten, er glaube nicht, was er sagt, während von dem anderen, der dasselbe sagt, niemand den guten Glauben in Abrede stellt. Dieser wäre, wenn bei dem einen, offenbar auch bei dem anderen und aus dem gleichen Grunde, unmöglich. Er zeigt sich aber als nicht unmöglich, sobald man nur die wahre Bedeutung ihrer Aussprüche sich klar macht.

Er ist unendlich gut und als Gutes Prinzip.

Als schlechthin notwendig, alle Wahrheit in seiner Erkenntnis und alles Gute in seiner Liebe, alles außer ihm denkbare Reale in seiner Macht umfassend und im Bewußtsein seiner selbst beseligt, erscheint das erste Prinzip aller Dinge nun erst recht als die unendliche Vollkommenheit. Und wenn wir darum sagten, es werte alles nach dem Maß seiner Güte, so bedeutet das nichts anderes, als es werte alles nach dem Maß der Ähnlichkeit mit ihm selbst, dem Inbegriff aller Vollkommenheit. Und so erscheint denn die Liebe seiner selbst bei ihm als maßgebend für die Liebe von allem anderen, was es liebt, wie die Erkenntnis seiner selbst als Grund der Erkenntnis aller mittelbaren Wahrheit. Und wegen dieser Beziehung alles seines Wollens zur Liebe seiner selbst als des unendlich Guten erweist es sich, daß es vermöge seiner Güte alles bewegt; ein Gedanke, dem Aristoteles in den Worten Ausdruck gibt: „Es ist schlechthin notwendig, und insofern es notwendig ist, gut und so Prinzip.“ Es ist die Ursache von allem

außer ihm, des Unbewegten wie des Bewegten, des Ewigen wie dessen, was Anfang und Ende hat, im Sinne des Zweckes, d. h. im Sinne des Guten, um deswillen alles ist.

Doch hiegegen könnte ein Einwand erhoben werden, und Aristoteles versäumt nicht, ihn zu berücksichtigen. Wie kann in einem schlechthin Unveränderlichen der Grund liegen, weswegen etwas geschieht? Wie kann um seinetwillen etwas erstrebt werden? Das völlig Unveränderliche kann nichts gewinnen. Somit scheint auch der Grund, weswegen etwas geschieht, nicht in ihm liegen zu können. Aristoteles erledigt das Bedenken, wie so häufig, in solcher Kürze, daß er unverständlich zu werden droht. Es gebe, sagt er, ein Weswegen in zweifachem Sinn, im Sinne dessen, wofür und im Sinne dessen, wonach begehrt wird. Im ersteren Sinn könne ein Weswegen in dem völlig Unveränderlichen nicht sein. Wenn etwas ein für allemal ist, wie es ist, kann ihm weder etwas gegeben noch genommen werden. Wohl aber könne ein Weswegen im zweiten Sinne, im Sinne dessen, wonach begehrt wird, in ihm sein.

Suchen wir uns die Anwendung, die er von dieser Unterscheidung machen will, noch etwas mehr zu verdeutlichen. Zunächst könnte man meinen, es genüge dazu der Hinweis auf einen Menschen, der in selbstloser Liebe darauf ausgeht, einem Freunde eine Wohltat zu erweisen. In diesem Fall ist der, für den er tätig ist, der Freund außer ihm; in dem Tätigen selbst aber der Gedanke an das ihm zu bereitende Glück, und dieser wird als Ziel, dessen Erreichung erstrebt wird, bestimmend. Auf das, was in dem ersten unbeweglichen Weltprinzip sich findet, angewandt, würden wir hienach die Weltordnung, insofern sie in dem unendlich vollkommenen Geiste vorbedacht besteht, als Zweckursache für ihre Verwirklichung zu denken haben. Doch wenn Aristoteles in dem ersten Verstand den letzten Grund der Welt, der als Gutes Ursache für sie werde, gegeben denkt, so scheint

er dabei nicht allein an die Güte der Weltordnung, sondern auch an das noch unvergleichlich größere Gut, als welches sich das erste Reale selbst darstellt, zu denken. Als gedacht besteht ja nicht bloß das Glück des Freundes, nach welchem gestrebt wird, sondern auch der Freund, für welchen es erstrebt wird, in dem, welcher selbstlos nach seinem Glücke verlangt. Und so hätten wir in dieser Beziehung keinen Unterschied zwischen dem Weshalb im Sinne des Wofür und dem Weshalb im Sinne des Wonach zu machen. Damit dieser hervortrete, müssen wir also zeigen, wie etwas unveränderlich real Gegebenes und nicht bloß etwas, was in ihm als gedacht besteht, aber als veränderlich gedacht wird, als das betrachtet werden kann, weshalb etwas ist oder geschieht; nicht zwar im Sinne dessen, wofür erstrebt wird, wohl aber im Sinne dessen, wonach gestrebt wird.

Zunächst scheint auch dies ausgeschlossen; ist doch das völlig Unveränderliche und ewig Notwendige kein durch Handlung oder Kunsttätigkeit zu erreichendes Gut. Dennoch kann es geschehen, daß in der Liebe zu etwas, was nicht verwirklicht werden kann, der letzte Grund für ein Handeln liegt. Aristoteles in seiner Ethik spricht von der Glückseligkeit als etwas, was für jedermann Ziel des Strebens sei; wenn aber für jedermann, dann offenbar auch für solche, welchen es unmöglich ist, ihrer teilhaft zu werden. Denn nicht in jeder Lage (das gibt Aristoteles im Gegensatz zu den Stoikern zu) können wir glückselige Menschen werden. Es dünkt ihm lächerlich, daß ein tugendhafter Mann mitten in den größten Qualen für glückselig gelten solle. Doch vielleicht sieht sich ein solcher außerstande, sich ihnen zu entziehen. Und wenn nun auch für ihn gilt, daß die Glückseligkeit als letztes Ziel des Strebens ihm vorschwebe, so offenbar darum, weil er einen ihr möglichst angenäherten Zustand zu erreichen sucht. Es bleibt ganz richtig, daß nicht die Liebe zu dem Zustand, den er zu erreichen sucht, sondern die

Liebe zu der als unerreichbar gedachten Glückſeligkeit das letzte Motiv ſeiner Handlung iſt. Wenn nun dies, ſo kann offenbar dasſelbe gelten für ein Gut, deſſen Verwirklichung darum ausgeſchloſſen iſt, weil es als ſchlechthin notwendig von Ewigkeit wirklich gegeben iſt. Denn um dieſes Guten willen wird alles ihm mehr oder minder Ähnliche nach dem Maß dieſer Ähnlichkeit mehr oder minder gut gefunden und geliebt, und das ihm Ähnlichſte allem minder Ähnlichen vorgezogen werden können. Und wenn dies, ſo wird die Folge ſein, daß ein ſolches, wenn es ſich erreichbar zeigt, auch zur Wirklichkeit geführt wird, und daß dabei doch nicht im letzten Grunde es ſelbſt, ſondern etwas von Ewigkeit und notwendig Wirkliches als geliebt Urſache des Werkes wird. Die eben von uns geführte Erörterung über die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt und zu allem anderen Guten nach dem Maß ſeiner Ähnlichkeit mit ihm enthebt uns der Mühe, dies noch weiter auszuführen.

Die Gottheit.

Welches alſo iſt das Ergebnis der ganzen Erörterung? — Wir ſehen, daß Ariſtoteles dazu gelangt, ein ſchlechthin vollkommenes erſtes Prinzip alles Seienden als unzweifelhaft erwieſen zu betrachten. Es iſt dies ein Denken, welches Denken eines Denkens iſt; denn es iſt Gegenſtand ſeiner ſelbſt. Es iſt aber, indem es ſich ſelbſt erkennt, allerkennend; denn dieſes Denken gleicht nicht dem eines beſchränkten Kopfes, der, im Beſitze des Prinzipes, nichts von dem ahnt, was in notwendiger Folge daran geknüpft iſt, ſondern dem eines Weiſen im vollendeten Sinn des Wortes. Ariſtoteles nennt es νοήσεως νόησις, ſagt aber anderwärts, daß dieſe νόησις σοφία ſei, ſo daß wir die erſte Beſtimmung durch σοφίας νόησις zu erklären ein Recht haben. Es gilt ihm als Denken nicht bloß, ſondern auch als Freude. Und es gilt ihm als einziger Gegenſtand ſeines Denkens und ſeiner Freude

und doch zugleich als allwissend und mit seiner Liebe alles Gute umfassend, alles in sich Bessere dem in sich minder Guten vorziehend, alles Nützlichere vor dem weniger Nützlichen wählend, in seinem Willen für das beste aller denkbaren Werke sich entscheidend; wobei trotz aller Fülle der Erkenntnis und Liebe doch alles eine einzige einheitliche Tätigkeit ist. Es ist schlechthin notwendig, nicht so, wie man etwas, weil es zu etwas anderem erforderlich ist, oder gar etwas Erzwungenes notwendig nennt; vielmehr ist seine schlechthinige Notwendigkeit zugleich die vollendetste Freiheit. Und so, wie in sich völlig ungehemmt und frei, ist es auch in seinem Wollen allmächtig. Für all sein Wirken ist aber im letzten Grunde seine Liebe zu sich selbst als dem unendlich vollkommenen Gut bestimmend. Und so ist es denn der Inbegriff alles Guten und als Gutes erstes Prinzip aller Dinge, ja alles Seienden im eigentlichen wie uneigentlichen Sinne. Daß seine Kraft unendlich ist, beweist, daß es nicht körperlich ist, und diese wie auch andere negative Bestimmungen, z. B. Unveränderlichkeit, Anfangslosigkeit, kommen ihm im eigentlichen Sinne zu. Dagegen kann keiner von allen Namen, mit welchen wir es positiv benennen, selbst nicht der der Substanz, im eigentlichen, vielmehr nur im analogen Sinne darauf angewandt werden; denn es ist für unsere Anschauung völlig transzendent, und keiner unserer Begriffe, die ja alle aus Anschauungen stammen, kann es in sich begreifen. Und darauf sind die scheinbaren Widersprüche in den Benennungen, die wir ihm geben, zurückzuführen, die, so gewiß sie, wenn man die Worte im eigentlichen Sinne nähme, vorhanden wären, beim analogen Gebrauch nicht mehr ebenso bestehen. Dieses erste Prinzip ist es, das Aristoteles allein des Namens der Gottheit würdigt, wenn er diesen in seiner erhabensten Bedeutung gebraucht.

Die Gottheit des Aristoteles und die platonische Idee des Guten. Das „Begehren" der Materie.

Die Gottheit erscheint nach Aristoteles gewiß als ein idealisches Wesen, aber (Aristoteles verwahrt sich ausdrücklich dagegen) darf nicht dem Gegenstand des allgemeinen Begriffs des Guten gleichgesetzt werden. Dieser findet sich in jedem Guten verwirklicht, während der der Gottheit nur Einem zukommen kann, und sein Gegenstand besteht für sich, während solches bei dem Begriff des Guten unmöglich ist. Gäbe es aber sogar ein für sich bestehendes Gutes im allgemeinen, so würde es darum nicht mehr gut sein, als ein einzelnes wahrhaft Gutes; wie auch ein Kreis im allgemeinen, wenn er an sich bestände, nicht runder wäre als jeder einzelne wahre Kreis, der in bestimmter Größe hier oder dort sich fände. Und wenn man auch annähme, daß jener ewig und notwendig, die anderen aber zeitlich und vergänglich wären, so würde ihn dies nicht runder machen als sie[1]).

So protestiert denn Aristoteles gegen eine Identifikation seiner Gottheit, die als Gutes Ursache alles Seienden wird, mit der platonischen Idee des Guten[2]).

Diese Verwahrung konnte wohl nicht überflüssig erscheinen, da ja auch Platon seine Idee des Guten als das denkbar Beste und als dasjenige galt, wodurch alles andere durch Verähnlichung ursachlich bedingt ist. Und Aristoteles begnügt sich nicht damit zu zeigen, daß es einen solchen allgemeinen Begriff als Ding für sich nicht gibt, und wenn es ihn gäbe, kein Vorzug ihm zukommen würde, sondern betont zugleich, daß er auch darum nicht als erste Ursache zur Erklärung des Seienden würde

[1]) Vgl. Eth. Nic. I, 4.
[2]) Vgl. zum Folgenden Met. Λ, 6.

dienen können, weil ihm jede wirkende Kraft und Betätigung abginge; denn nur das Einzelne wirkt, wie auch nur das Einzelne gewirkt wird. Es iſt darum erſtaunlich, wenn neuere Interpreten der ariſtoteliſchen Gotteslehre dieſelbe ſo darſtellen, als ob nicht die Liebe der Gottheit zu ſich ſelbſt und ihr allmächtiger Wille es ſeien, welche die Verähnlichung der Dinge mit ihr verurſachen, ſondern als ob nach Ariſtoteles eine außer ihr gegebene bloße Fähigkeit zum Sein aus Liebe zur Gottheit ſpontan ſich ihr zu verähnlichen ſtrebe und durch dieſes Streben zum wirklichen Sein gelange. Danach würde ja die Gottheit in der Tat ganz die Rolle einer platoniſchen Idealurſache ſpielen. Sie wäre etwas Gutes, welchem die der Möglichkeit nach ihm ähnlichen Dinge durch Nachahmung ſich annäherten. Ariſtoteles ſagt ausdrücklich, der Ausdruck „Teilnehmen“, den Platon an die Stelle des pythagoreiſchen „Nachahmen“ geſetzt, habe dem Sinne nach nichts geändert. So ſcheint denn heutzutage der Proteſt des Ariſtoteles gegen die Verwechslung des von ihm gelehrten göttlichen Einfluſſes mit dem, den Platon ſeinen Ideen zuſchrieb, ganz beſonders als Verdammungsurteil über dieſe modernen Mißdeutungen wertvoll.

Doch unſere modernen Interpreten werden erwidern, ich verkenne eine Differenz, die zwiſchen der von ihnen der ariſtoteliſchen Gottheit zugeſchriebenen Urſächlichkeit und der der pythagoreiſchen Zahlen und der platoniſchen Ideen beſtehe; denn wenn die Pythagoreer von einer μίμησις und Platon von einer μέθεξις geſprochen habe, ſo ließen *ſie* Ariſtoteles lehren, daß die Dinge infolge einer ὄρεξις, eines Begehrens, das ſie nach der Gottheit trügen, ſich ihr verähnlichten. Aber dieſelben ſehen nicht, daß hier wieder nur ein unklarer Ausdruck an die Stelle eines anderen unklaren geſetzt wird, wenn man nicht noch Schlimmeres ſagen ſoll. Denn wenn man meint, die körperliche Materie gelange zur Wirklichkeit vermöge eines *eigentlichen* Begehrens nach der Gottheit, ſo muß man annehmen, daß ſie vor allem die Gottheit

denke und, indem ſie ſie denke, gut finde, ihr ähnlich zu ſein, und ſo nach ihr begehre; denn in dieſer Weiſe ſtellt ſich nach Ariſtoteles jeder Fall des Begehrens im wahren Sinne des Wortes dar. Man braucht hieran nur zu erinnern, um erkennen zu laſſen, wie unmöglich die ganze Auslegung iſt. Soll doch nach Ariſtoteles der erſten Materie gar kein Denken, nicht einmal das von ſenſiblen Dingen, geſchweige denn eines von einem intelligiblen Dinge, wie die Gottheit es iſt, zukommen. Ja, ausdrücklich ſpricht er jedes Begehren, im eigentlichen Sinne des Wortes, nicht bloß der ganzen lebloſen Welt, ſondern auch noch der Pflanzenwelt ab, um es erſt auf dem Gebiet des tieriſchen Lebens in Abhängigkeit von der Empfindung auftreten zu laſſen.

Wenn es nun klar iſt, daß Ariſtoteles, wenn er in der Phyſik von einem Begehren der Materie ſpricht und auch anderwärts ſolchem, was die Gottheit nicht zu denken vermag, ein Begehren nach ihr und nach einer Verähnlichung mit ihr zuſchreibt, kein Begehren im eigentlichen Sinn gemeint haben kann, ſo können wir dieſem Worte, wenn wir nicht zu etwas ganz ſo Sinnloſem wie bei den Ausdrücken μίμησις und μέθεξις gelangen wollen, nur jenen metaphoriſchen Sinn geben, von welchem Theophraſt in ſeinem ſchon mehrfach angezogenen metaphyſiſchen Fragment ſpricht. In dieſem Sinn ſprechen auch wir noch oft von einem Wollen und Streben in ſolchem, was von einem Verſtande zu einem Ziele geordnet iſt. Statt zu ſagen, der Schütze, der einen Pfeil abſchoß, habe das Streben gehabt, die Scheibe zu treffen, ſagen wir, der von ihm abgeſchoſſene Pfeil ſtrebe nach dieſem Ziel oder gehe darauf aus, die Scheibe zu treffen. Und ſtatt zu ſagen, der Wagner habe, um die Reibung der Räder zu vermindern, ſie mit einer gewiſſen fetten Maſſe beſtrichen, ſagen wir, die an ihnen angebrachte Wagenſchmiere ſuche die Reibung zu verhindern. Dieſer metaphoriſche Gebrauch weiſt alſo deutlich auf etwas anderes hin, dem im eigentlichen Sinne das Streben zu-

kommt, und dies kann in dem Fall, wo es sich um ein Streben nach Verähnlichung mit der Gottheit handelt, nach unserer Darstellung der aristotelischen Lehre nur der Wille des die ganze Natur ordnenden Gottes sein. Bei jenen modernen Interpreten aber läßt sich weder dieser noch etwas anderes als das im eigentlichen Sinn Begehrende angeben, und so erscheint denn, wie gesagt, das ganze Gerede von der ὄρεξις so nichtssagend wie das von der μέθεξις und μίμησις, das Aristoteles aus diesem Grunde verurteilt.

Die Gottheit des Aristoteles und der anaxagoreische *Νοῦς*.

Aristoteles hat nicht bloß auf die platonische Ideenlehre, sondern auch auf die Lehre von dem Verstand, den Anaxagoras als weltbildendes Prinzip annahm, einen kritischen Seitenblick geworfen[1]. Und auch dieser ist höchst bedeutsam für die Beurteilung der Richtigkeit der in der modernen Zeit vorherrschenden Auslegung der aristotelischen Gotteslehre; und zwar sowohl durch das, was Aristoteles hier tadelt, als durch das, was er unbeanstandet läßt.

Nach unseren modernen Interpreten soll das Denken des aristotelischen Gottes ganz auf sich beschränkt sein; von nichts außer ihm, weder von etwas, was ist, noch von etwas, was war oder sein wird, soll er auch nur das mindeste wissen. Dies würde ihn zum anaxagoreischen νοῦς in den stärksten Gegensatz bringen; hatte doch Anaxagoras gesagt: alles, was war, ist und sein wird, erkannte der Verstand. Hiegegen vor allem, sollte man also meinen, müsse die aristotelische Kritik sich kehren. Aber siehe da, Aristoteles beanstandet diesen Punkt mit keinem Wort.

---

[1]) Met. Λ, 10.

Und wenn dieſes Schweigen, ſobald man ſich auf den Standpunkt unſerer modernen Interpreten ſtellt, höchſt ſeltſam erſcheinen muß, ſo ſchier noch mehr ein Vorwurf, den Ariſtoteles dem Anaxagoras tatſächlich macht. Er tadelt es nämlich, daß Anaxagoras nicht, ähnlich wie Empedokles ſeiner Freundſchaft den Streit, ſeinem νοῦς ein anderes Prinzip entgegengeſtellt hat. Gewiß muß das zunächſt ſehr befremdlich erſcheinen, da ja auch Ariſtoteles kein anderes Prinzip ſeinem νοῦς entgegenſtellt, ja die Exiſtenz eines ſolchen wiederholt und auf das entſchiedenſte leugnet. Da ſcheinen wir denn einen herrlichen Beleg für jene ihm zugeſchriebene Unart zu haben, die anderen etwas zum Vorwurf macht, wovon er doch ſelbſt gerade ſo wie ſie überzeugt iſt. Und nun gar hier dicht nebeneinander die Indulgenz gegenüber dem, was er nach den neuen Interpreten wirklich für einen Fehler halten würde und die energiſche Rüge für das, was er ganz ebenſo wie Anaxagoras für richtig hält! Ein groteskeres Schauſpiel könnte man ſich gar nicht denken.

Doch alles Wunderſame verſchwindet wie mit einem Schlage, wenn man nicht bloß in *einem*, ſondern in zwei ſehr wichtigen Punkten die jetzt übliche Auffaſſung der ariſtoteliſchen Gotteslehre nach Maßgabe der von uns gegebenen Darlegung berichtigt. Wir haben nämlich nicht bloß gezeigt, daß man mit Unrecht dem ariſtoteliſchen Gott die Allwiſſenheit abſpricht, ſondern auch daß man fehlt, wenn man ihn nicht als einziges erſtes Prinzip der Welt, vielmehr nur als Beweger und Ordner für unabhängig von ihm gegebene Stoffe betrachtet. So gab man ſeinem νοῦς hier eine Ähnlichkeit mit dem anaxagoreiſchen, die er nicht hat, wie man dort eine Ähnlichkeit, die er hat, ihm raubte, und alterierte die Lehre des Ariſtoteles von den erſten Prinzipien der Dinge in der Art, daß das Bedürfnis nach einem dem νοῦς entgegengeſetzten wirkenden Prinzip für ihn ſelbſt unabweislich zutage treten würde. Wem etwas zur Ordnung

vorliegt, dem kann es nicht anders als in einer gewissen anderen Position als jener, die er gibt, vorliegen; wie wir denn sagten, wenn der aristotelische Gott die Himmelssphären nur ineinander schachtelte, so müßten sie unabhängig von ihm irgendwelche andere Position gehabt haben, aus der sie in die dem Guten mehr entsprechende versetzt werden. Insoweit hatte auch Anaxagoras richtig geurteilt und für die unendlich kleinen Körperchen, die er den Allsamen nannte, die vollkommenste Mischung als Ausgangspunkt der weltordnenden Tätigkeit des Verstandes angenommen. Aber warum waren sie in dieser Mischung, da sie doch auch getrennt sein können? — Hier fehlt bei Anaxagoras jeder erklärende Grund, und so erscheint denn Empedokles mit seiner alles einigenden Freundschaft im Vorteil. Und wenn Aristoteles für seine Lehre nicht ebenso das Fehlen eines Gegensatzes zum Verstande als einen Vorwurf fürchtet, so eben nur, weil seinem Verstand kein ungeordneter Stoff zum Ordnen vorliegt, vielmehr er selbst, wie wir zeigten, die einzige erste Ursache der Welt, wie in bezug auf Bewegung und Ordnung, so in bezug auf das substanzielle Sein ist.

Auch ein anderer Vorwurf, den Aristoteles der anaxagoreischen Gotteslehre macht, der nämlich, daß sie das weltordnende Prinzip zunächst seiner Natur nach zwar als Verstand, aber nicht als von vornherein wirkliches Denken aufstellt, hängt mit der Beschränkung auf bloße Bewegung und Ordnung eines Gegebenen zusammen. Denn um das von ihm unabhängig außer ihm Bestehende zu ordnen, muß es daraufhin dasselbe vor allem erfassen, also von ihm das Objekt bewegt werden. Und so erscheint der ordnende Verstand so wenig als der zu ordnende Stoff als das verlangte schlechthin unveränderliche Prinzip. Anders der Verstand des Aristoteles, der als einzige erste Ursache nur sich selbst zu schauen braucht, um alles aus seinem ersten Grunde zu erkennen.

Da haben wir einige, wie ich glaube, sehr schlagende Belege für das vollständige Mißverständnis, dessen sich die modernen Interpreten des Aristoteles selbst bei der Darlegung seiner fundamentalsten Lehre schuldig machen, um dann über ihn, als ob er den größten Unsinn spreche und als Kritiker gegen andere die gröbsten Ungehörigkeiten begehe, den Stab zu brechen. Man könnte hier wohl, die Stelle des Horaz, die von dem Wahne der Achiver Könige spricht, parodierend sagen:

Interpres quidquid delirat, plectitur auctor.

Die aristotelische Gottheit im Lichte seiner Lehre von den Prinzipien der Bevorzugung.

Diese Belege könnten ins Unabsehbare vermehrt werden; doch will ich, wo die erbrachten mehr als genügend sind, nicht länger mehr dabei verweilen. Dagegen scheint es unerläßlich, die Argumente zu widerlegen, welche die modernen Interpreten für ihre Meinung anführen, und nachzuweisen, wie es mit ihrer angeblich zwingenden Kraft bestellt ist.

Vor allem nehmen sie die unendliche Vollkommenheit der aristotelischen Gottheit, die auch von ihnen als von Aristoteles unzweideutig ausgesprochen anerkannt wird, zum Anhaltspunkte. Diese verlangt, wie er selbst betont, daß der Gegenstand ihres Denkens nicht etwas Minderwertiges, sondern das denkbar vollkommenste Wesen sei. Und so lehre er denn, sagen sie, und müsse nach den Prinzipien seiner Werttheorie lehren, daß sein Gott nichts anderes erkenne als sich selbst.

Hiegegen ist vor allem darauf aufmerksam zu machen, daß Aristoteles zwischen solchem unterscheidet, was durch sich, und was durch etwas anderes erkannt wird, bei welchem letzteren nicht es selbst, sondern jenes andere das Objekt ist. So hören wir im sechsten Kapitel des dritten Buches von der Seele, daß das Negative von uns

nicht durch ſich, ſondern gewiſſermaßen durch das ihm Entgegengeſetzte erkannt werde. Das Poſitive iſt für uns hier Objekt, ſeine Form nehmen wir im Verſtande auf, kommen aber ſo auch zu der Erkenntnis des derſelben Entbehrenden. Dies hätte von unſeren modernen Interpreten denn doch einige Beachtung verdient, und ſie hätten ſich fragen müſſen, ob nicht, wie wir durch die aufgenommenen poſitiven Formen, auch die Gottheit durch die reine Wirklichkeit, die ſie ſelber iſt, zugleich mit ſich auch noch anderes denken und erkennen könne; deswegen, weil es mit ihr als erſtem Grund in notwendigem Zuſammenhang ſteht, ſo daß das eine ohne das andere ohne Widerſpruch gar nicht gedacht werden kann. Alles ſekundäre Poſitive und mit ihm ſelbſtverſtändlich zugleich das Negative wird ihr dann kund ſein, ohne daß ſie etwas anderes zum Objekt hat als ſich ſelbſt.

Und dieſe Erwägung wäre um ſo mehr zu erwarten geweſen, als Ariſtoteles ſelbſt an dem betreffenden Orte[1]), ähnlich wie vielfach anderwärts in den Büchern von der Seele, wenn er von unſerem Denken ſpricht, auf das göttliche Denken, das ſich in manchem ſo weſentlich von dem unſeren unterſcheidet, vergleichend hinüberblickt. Der göttliche Verſtand kann nicht wie der unſrige durch Aufnahme poſitiver Formen, im Hinblick alſo auf poſitive Objekte außer ſich, auch das ihnen entgegengeſetzte Negative erkennen. Wie alſo erkennt er das Negative? Ariſtoteles gibt die Antwort durch den Hinweis darauf, daß er das erſte Prinzip von allem und als ſolches in ſeiner reinen Aktualität ſich ſelbſt Objekt iſt. Unſere modernen Interpreten haben aber die, trotz aller Kürze des Ausdrucks, dem den Zuſammenhang Überlegenden recht wohl verſtändliche Abſicht der Bemerkung ſo wenig erfaßt, daß ſie vielmehr meinen, Ariſtoteles wolle hier leugnen, daß Gott von etwas Negativem

---

[1]) De An. III, 6 gegen Ende.

Kenntnis habe. Wie aber fände sich dies hier geleugnet? Doch wohl nicht dadurch, daß er sagt, das erste Prinzip habe sich selbst zum Objekt; denn wenn hiemit schon gesagt wäre, daß Gott keinerlei negative Kenntnis habe, so wäre dieselbe ja auch für uns ausgeschlossen, da wir, wie Aristoteles zuvor gelehrt, immer nur Positives zum Objekte haben. So hat man sich denn hier nur durch ein schon gefaßtes Vorurteil behindern lassen, hat in die Stelle hineingelesen, was gar nicht darin steht, und sie, welche geeignet gewesen wäre, über einen bei der Interpretation der aristotelischen Gotteslehre begangenen Irrtum aufzuklären, vielmehr oft geradezu als eine solche angezogen, welche jene aus der Mißdeutung anderer Stellen hervorgegangene Auffassung neu als richtig erhärte.

Doch ist dieser Hinweis auf den Unterschied, der nach Aristoteles zwischen „Erkanntsein“ und „Gegenstand einer Erkenntnis sein“ besteht, vielleicht noch nicht für jedermann befriedigend. Vielmehr möchte einer sagen, nach den Prinzipien der aristotelischen Güterlehre würde es der Vollkommenheit Gottes nicht bloß widersprechen, wenn er etwas anderes als das Allervollkommenste zum Objekte hätte, sondern auch, wenn er, in was immer für einer anderen Weise, etwas anderes als das Allervollkommenste erkännte. Und wenn er zur Begründung des Satzes, daß es nicht gleichgültig sei, was der vollkommenste Verstand zum Objekte habe, sage, es sei ja doch besser, einiges nicht zu sehen als zu sehen, so sei er doch sicher nicht minder als andere überzeugt, daß es auch besser sei, von etwas Unliebsamem keine Kenntnis zu haben, als zu ihr, auf was immer für eine Weise, gelangt zu sein [1]). So würde denn die Kenntnis von irgend etwas Schlechtem mit seiner vollkommenen Seligkeit unverträglich sein; und so gewiß es also außer dem Guten auch Schlechtes gebe, habe darum Aristoteles

[1]) Vgl. Eth. Nic. IX, 4 p. 1166 b 13; IX, 11 p. 1171 b 4 f.

seinem Gott die Allwissenheit absprechen müssen. Ja, da jedes minder Gute, mit dem Besseren verglichen, bereits schlecht zu nennen sei, so habe Aristoteles nach den Prinzipien seiner Güterlehre, um das göttliche Denken und seine Seligkeit in höchster Reinheit und Vollkommenheit zu erhalten, jede Erkenntnis von etwas anderem von ihm ausgeschlossen.

Damit scheinen nun aber zwei Stellen[1]) im Widerspruch zu stehen, worin Aristoteles die empedokleische Erkenntnislehre ad absurdum geführt zu haben glaubt, weil nach ihr sein „allerglückseligster Gott" keine Kenntnis von dem Streite (dem bei Empedokles die Rolle des bösen Prinzips zufallen soll) haben würde. Und so haben sich denn schon im Altertum die Kommentatoren den Kopf darüber zerbrochen, wie die eine Stelle mit den anderen zu vereinigen sei.

Die richtige Lösung der Schwierigkeit ist aber ohne Zweifel diese: sowohl das würde Gottes Vollkommenheit entgegen sein, wenn irgendwelche Wahrheit von seinem Wissen ausgeschlossen, als auch, wenn ihm von dem, was er erkännte, irgend etwas nicht lieb wäre; und so könnte denn der empedokleische Gott nach dem Urteil des Aristoteles in keinem Fall ganz vollkommen sein, weder wenn er von der ihm unliebsamen Existenz des Streites wüßte, noch wenn er sie ignorierte. Allein nach der Ansicht des Aristoteles gibt es eben ein solches dem guten Prinzip entgegenstehendes böses Prinzip nicht; vielmehr nichts anderes als Gott und die Welt, die als Ganzes, mit unendlicher Weisheit geordnet, als das denkbar vollkommenste Werk erscheint. Mag immer etwas, was ihr als Teil zugehört, losgelöst vom Ganzen gedacht, tadelnswert erscheinen; im Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet, erscheint es aufs vollkommenste gerechtfertigt. Nur in dieser Weise aber, die allein der Wahrheit entspricht, denkt es der notwendig Allwissende.

---

[1]) Met. B, 4 p. 1000 b 3 und De An. I. 5 p. 410 b 4.

So iſt es denn nicht richtig, daß Gott, wenn er allwiſſend iſt, auch etwas ihm Unliebſames erkennen muß, da vielmehr gerade ſeine Allwiſſenheit es verhindert, daß ihm irgend etwas anders als in der begehrenswerteſten Weiſe geordnet erſcheint.

Wenn aber geſagt wird, nach ariſtoteliſchen Prinzipien erſcheine jedes kleinere Gut mit dem größeren verglichen ſchlecht, und wenn es zu dieſem hinzukomme, ſo erſcheine darum das Ganze ſchlechter als der eine ſeiner Teile, ſo läuft dies dem, was Ariſtoteles tatſächlich lehrt, ſchnurſtracks zuwider. Das Prinzip der Summation von Gütern zu einem größeren Gut ſoll vielmehr nach ſeiner in der Topik, Rhetorik und auch ſonſt vielfach ausgeſprochenen und geltend gemachten Überzeugung durchwegs, und möge auch der eine der Addenden noch ſo groß, der andere noch ſo klein ſein, zu Rechte beſtehen. Und ſo ſieht man denn, daß, ſo gewiß die Welt, und infolge davon auch die Erkenntnis der Welt von Ariſtoteles als etwas Gutes gedacht wird, ſo gewiß auch die Erkenntnis Gottes von ſich ſelbſt, wenn ſie nicht die Erkenntnis einer Weisheit wäre, die alle auf die Welt bezügliche Erkenntnis mit umfaßt, nicht als die allerbeſte Erkenntnis gelten könnte. Ja, wie kann einer verkennen, daß auch von der Gottheit ſelbſt derjenige eine relativ unvollkommene Kenntnis haben würde, welcher nicht wüßte, daß es als weſentliche Eigentümlichkeit ihr zukommt, erſtes Prinzip aller Dinge zu ſein und ihnen die vollkommenſte Ordnung zu geben? Die Erkenntnis, welche die Gottheit von ſich ſelbſt hätte, erſchiene ſo nach gewiſſer Seite hin ſogar hinter jener, die wir von ihr haben, zurückzuſtehen. So ſchlägt denn die Reflexion auf die ariſtoteliſchen Prinzipien der Bevorzugung geradezu in das Gegenteil von dem um, was die modernen Interpreten daraus folgern wollen.

Und wie in dieſem Punkte, ſo zeigen ſie auch in jedem anderen Stücke ſich mit dem, was wir über ſeine Lehre von der Gottheit ſagten, im Einklang, während jede Ab-

weichung von dem, was wir ſagten, ihnen widerſprechen würde. So z. B. wäre nicht bloß eine Beſchränkung der Erkenntnis auf die Gottheit allein ein Mangel, ſondern als ein Mangel erſchiene es auch, wenn (was freilich auch aus anderem Grunde ausgeſchloſſen iſt) die Welt als Objekt von Gott erfaßt würde, ſtatt von ihm in der Weiſe, daß er ſelbſt ſein Objekt iſt, erkannt zu werden. Denn nur indem Gott die Welt auf dieſe Weiſe erkennt, erkennt er ſie aus dem Grunde, und ſo, daß das der Natur nach Erſte auch das in der Ordnung ſeiner Erkenntnis Erſte iſt. Ariſtoteles hatte alſo den triftigſten Grund, aufs energiſchſte zu betonen, daß nicht Gott und die Welt, ſondern Gott allein Gegenſtand der göttlichen Erkenntnis ſei; nicht bloß, weil die von ſeinem Erkennen bedingte Welt ihm unmöglich ſchon als Gegenſtand mit vorliegen kann, ſondern auch, um die Vollkommenheit des göttlichen Erkennens ins rechte Licht zu ſetzen. Ruhte doch ſeine Erkenntnis ſonſt, ſoweit ſie die Welt betrifft, auf dem Erfaſſen eines bloßen Daß; nun aber iſt ſie von vornherein eine Erkenntnis aus dem Grunde, welche, wie Ariſtoteles ſich einmal ausdrückt, im Vergleich mit jener etwas Ehrwürdiges (τίμιον) iſt[1]).

Ebenſo ſpricht es Ariſtoteles aufs entſchiedenſte aus, daß jede Macht zum Guten gehöre, und ſomit würde ſein Gott nicht unendlich gut ſein, wenn er nicht allmächtig wäre. Er ſpendet einmal dem Dichter Agathon Beifall, wenn dieſer ſagt, nur das Eine ſei ſelbſt für die Gottheit unmöglich, Geſchehenes ungeſchehen zu machen. Und wie wenig es ihm einfallen konnte, geringer als dieſer Dichter über die Macht der Gottheit zu denken, mag einer, dem ſelbſt nach dieſem Worte noch ein Zweifel bleibt, aus dem erſehen, was ſein Schüler Theophraſt in dem uns erhaltenen Bruchſtück ſeiner Metaphyſik ſagt: „Wir werden doch von der Macht der Gottheit nicht Geringeres glauben, als weſſen Zeus in den Verſen

---

[1]) Met. A, 1 p. 981 a 31. Anal. Poſt. I, 31 p. 88 a 5.

des Homer sich rühmt: ‚O, wenn ich wollte, ich würde das Meer und die ganze Erde aus der Tiefe emporheben.'"

Zur Macht gehört aber Wille und Freiheit, und somit würde, wenn Aristoteles diese seiner Gottheit nicht zuerkannt hätte, abermals eine Dissonanz zwischen seinen Grundsätzen für die Bestimmung des Guten und Besseren und seiner Lehre von der unendlichen Vollkommenheit Gottes bestehen.

Gottes einheitliche Tätigkeit, sein rein theoretisches Leben.

Doch die modernen Interpreten berufen sich noch im besonderen auf einige Aussprüche, in welchen sie der Gottheit jede Werktätigkeit abgesprochen glauben, und die Wichtigkeit der Sache nötigt uns, keinen von ihnen unberücksichtigt zu lassen.

Einer davon darf wohl als bereits erledigt gelten. Aristoteles sagt nämlich, der Gottheit komme eine einzige Tätigkeit[1]) zu. Man wollte hieraus schließen, daß Aristoteles, da er seiner Gottheit ein Denken zuschreibt, ihr nicht ebenso ein Wollen zugeschrieben haben könne. Aus dem, was wir früher dargelegt, geht hervor, daß, wenn dies Argument zutreffend wäre, es bewiese, daß dem aristotelischen Gott nicht einmal mit dem Denken auch ein sich Freuen zugeschrieben werden dürfte; denn bei uns ist, wie Aristoteles ausdrücklich lehrt, die Freude am Denken eine andere Tätigkeit als das Denken selbst[2]). Doch wir zeigten auch, daß eine Einheitlichkeit, die bei Anwendung der Begriffe Denken und Freude in dem uns anschaulichen empirischen Sinn unmöglich, bei ihrem

---

[1]) De Coel. II, 12 wird daraufhin die einfache Bewegung des obersten Himmels mit der Tätigkeit Gottes verglichen. Vgl. auch Eth. Nic. VII, 15 p. 1154 b 26.

[2]) Eth. Nic. X, 5 p. 1175 b 34.

tranſzendenten Analogon nicht undenkbar iſt; und ſo denn auch nicht eine Verbindung von Wollen und Denken in einer ſtreng einheitlichen Tätigkeit, wie Ariſtoteles (aber auch andere große Theiſten) ſie allerdings aufs entſchiedenſte behaupten.

Wenden wir uns alſo zu den anderen Stellen, auf die man ſich beruft! Ariſtoteles ſagt von der Gottheit:

1. ſie führe kein poietiſches Leben, d. h. keines, das ſich Werke zum Zweck ſetzt [1]);

2. ſie führe auch kein praktiſches Leben, ähnlich dem Politiker und demjenigen, welcher ſich in den Tugenden der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Enthaltſamkeit uſw. übt [2]);

3. ſie und das Weltall hätten keine Tätigkeit, die nach außen geht [3]);

4. ihr Leben ſei vielmehr ein theoretiſches, d. h. das ganze es beſeligende Gut beſtehe in der Erkenntnis ſamt der daran geknüpften Luſt [4]).

Solche Äußerungen ſcheinen ihnen ein in der Art zwingender Beweis dafür, daß der Gottheit nichts unſerem freiwilligen Handeln und Wirken nach außen Ähnliches zukommen könne, daß ſie ſich durch noch ſo zahlreiche dem widerſprechende Stellen nicht im mindeſten mehr belehren laſſen. Und es muß, wenn man auf dieſe hinweiſt, wieder die Hypotheſe herhalten, daß Ariſtoteles vielfach das Gegenteil von dem ſage, was er denke. Aber auch hier hätte man, wenn man nur ein wenig in den allgemeinen Geiſt der ariſtoteliſchen Lehre eingedrungen wäre, oder auch nur den nächſten Zuſammenhang der Stellen genugſam berückſichtigt hätte, die ganze Schwierigkeit alsbald verſchwinden ſehen.

Wenn es z. B. (1) heißt, Gott führe kein poietiſches Leben, ſo leugnet Ariſtoteles von der Gottheit nichts, was

---

1) Eth. Nic. X, 8 p. 1178 b 20.

2) Ebend.; vgl. auch De Coel. II, 12 p. 292 b 5.

3) Pol. VII, 3 p. 1325 b 29.

4) Eth. Nic. X, 8 p. 1178 b 20.

er nicht ebenſo von jedem Menſchen, namentlich von jedem, der nur einigermaßen vernünftig lebt, in Abrede ſtellt. Denn auch für uns kann es nicht richtig ſein, wenn wir unſere Glückſeligkeit in einem außer uns liegenden Werke ſuchen. Nicht der Beſitz eines ſolchen Werkes, unſere eigene edle Tätigkeit, ſei es die der Betrachtung oder der Gerechtigkeit im weiteſten Sinne des Wortes, kann uns nach Ariſtoteles glückſelig machen. Es iſt nur ſelbſtverſtändlich, daß darum Ariſtoteles ſolches auch von der Gottheit nicht annehmen kann. Ja, für ſie iſt es um ſo mehr ausgeſchloſſen, als bei ihr eine Rückwirkung des Werkes auf den Werkmeiſter unmöglich iſt.

Wenn Ariſtoteles aber (2) weiter ſagt, die Gottheit führe auch kein praktiſches Leben, ſo müſſen wir uns auch hier zunächſt das, was damit geſagt iſt, voll verdeutlichen. Er will ſagen, daß ihr Leben nicht dem eines Mannes ähnlich ſei, der in der Übung ethiſcher und politiſcher Tugendakte ſeine Glückſeligkeit findet. Die Klugheit bei der Beratung von praktiſchen Fragen, die zu entſcheiden ſind, und die Tapferkeit in Gefahren, welche am ſchönſten hervortritt, wo einer um des Edelſchönen willen das Leben ſelbſt dahingibt; die Enthaltſamkeit, welche ſich ebenſo am glänzendſten bewährt, wenn wir der mächtigſten Anlockung einer Luſt aus Liebe zum Edlen widerſtehen; die Gerechtigkeit, die ſich am ſchönſten da offenbart, wo es in der Macht eines Armen läge, ſich ungeſtraft durch Beeinträchtigung eines Anderen überſchwänglich zu bereichern; die Freigebigkeit, welche am herrlichſten ſich zeigt, wenn man anderen zuliebe die größten Opfer an allen niederen Gütern bringt: dieſes und ähnliches ſind die edlen Betätigungen, in welchen das praktiſche Leben ſeine Seligkeit findet. Ariſtoteles hält es nun für lächerlich, wenn man die Seligkeit der Gottheit in die Seligkeit eines ſolchen praktiſchen Lebens ſetzen wollte. Schriebe man ihr Tapferkeit zu, ſo ſagte man damit, daß es auch für ſie Gefahren gebe; ſchriebe man ihr Enthaltſamkeit zu, ſo ſagte man damit, daß es

auch Gelüſte für ſie gebe, welche ſie zum Böſen anregten; ſchriebe man ihr Gerechtigkeit zu, ſo erklärte man damit, daß auch zu ihrer Glückſeligkeit äußere Dinge beitrügen und ſie, da dieſe nicht alle ihr gehörten, in die Verſuchung komme, die Rechtsgrenze zu überſchreiten, während ſie, von keinem ihrer Werke eine Rückwirkung empfangend, in keinem von ihnen etwas unſerem Eigentume Ähnliches beſitzt, und andererſeits, da ja alles außer ihr ihr Werk iſt, als unbeſtreitbar unumſchränkte Herrin von allem erſcheint. Auch freigebig ſie zu nennen, wäre nach Ariſtoteles lächerlich. Und er begründet dies mit einem in ſeiner Kürze manchem vielleicht rätſelhaften Worte. Er ſagt nämlich: wem aber ſollte ſie geben? — Es könnte einer ſich verſucht fühlen, auf ſich ſelbſt als einen hinzuweiſen, der gar manches von höheren und niederen Gütern ſich von ihr erbitten möchte; und ſpricht nicht in derſelben Ethik Ariſtoteles von einem Geſchenk Gottes (θεοῦ δώρημα)? ja, lehrt er nicht darin, daß wir für alle edlen Güter und auch für die niederen, ja für die Exiſtenz ſelbſt, der Gottheit zum Danke verpflichtet ſeien? — Doch das Rätſel löſt ſich ſofort, wenn wir erwägen, daß dieſes alles, was wir von der Gottheit empfangen, nicht mit den Gütern ſich vergleichen läßt, um die es ſich bei der Freigebigkeit handelt. Das ſind ja ſolche, welche bis dahin dem Freigebigen ſelbſt als Güter angehört hatten, und deren er ſich, indem er ſie dem anderen ſchenkt, entäußert. Je größer dabei das Opfer und der perſönliche Verluſt, um ſo ſchöner der Akt der Freigebigkeit. Für Gott aber, wie immer er für uns der Quell der höchſten Güter iſt, iſt es doch unmöglich, etwas von dem, was ſein Gut ausmacht, an uns abzutreten, ſowohl weil er nichts verlieren, als auch (und das iſt, was Ariſtoteles hervorhebt) weil wir des göttlichen Weſens, in welchem Gottes ganzes Gut, ſein Denken und ſeine edle Liebe und ihre Seligkeit beſteht, teilhaft zu werden nicht fähig ſind. Und was von uns, muß von jedem, was außer Gott beſteht, geſagt werden. So ent-

fällt denn bei dem aristotelischen Gott die Möglichkeit eines Lebens wie unser praktisches Leben und auch einer Seligkeit, wie wir sie in unserer Opferfreudigkeit erfahren, vollständig.

Aber auch ein Beraten kann man ihm nicht zuschreiben. Bezieht sich doch alle Beratung auf bloß Tatsächliches, nicht auf Notwendiges, und, wie Aristoteles in seiner Physik sagt, hat, selbst in Sachen der Kunst, der, welcher alles weiß, was das Beste ist, eine Beratung nicht mehr nötig. Wir haben nun aber gesehen, daß der aristotelische Gott, wie er in seinem notwendigen Selbstdenken notwendig alles denkt, in seiner notwendigen Selbstliebe notwendig alles nach dem Maß der Ähnlichkeit mit sich liebt und das Bestmögliche als Bestmögliches eo ipso mit Notwendigkeit am meisten liebt, und also ohne jede vorbereitende Beratung die bestmögliche Welt jeder anderen vorzieht und für sie sich von Ewigkeit entschieden findet. Seine Erkenntnistätigkeit ist also durchaus nicht unserer beratenden ähnlich. Sie ist vollendet und in aller und jeder Beziehung, um mich modern auszudrücken, so apodiktisch, wie in bezug auf ihr eigentliches Objekt, nämlich das göttliche Denken selbst. Damit, daß, wie das Denken auch die Liebe Gottes, die mit ihm identisch ist, auf alles Gute sich erstreckt und als allmächtiger Wille die Ursache von allem Guten außer ihm ist, steht es also keineswegs im Widerspruche, wenn Aristoteles sagt, daß das Leben der Gottheit nicht unserem praktischen Leben analog zu denken sei.

Verlangte dieser Einwand eine etwas längere Erläuterung, so zeigt sich dagegen (3) die aus der Politik angezogene Stelle, wo Aristoteles sagt, Gott und die Welt hätten keine Aktionen nach außen, um so einfacher verständlich. Er macht nämlich diese Bemerkung zur Illustration des Gedankens, daß ein Staat auch ohne Verkehrsbeziehungen zu anderen Staaten, wie z. B. wenn er ganz abgeschieden auf einer Insel läge, recht wohl sein Selbstgenügen haben könnte. Diesen Staat vergleicht er

nun mit dem von der Gottheit regierten Weltall. Das Weltall iſt nicht im Verkehr mit einem anderen Weltall, zu welchem ſein Fürſt Beziehungen anknüpfte. Die Aktionen, die hier Gott abgeſprochen werden, ſind ſolche, die über die Grenzen ſeines Reiches hinausgehen würden. Dieſer Vergleich mit dem Fürſten einer iſolierten Inſel iſt nicht bloß nichts, was dem widerſpricht, daß Gott mit Bewußtſein und Wille die Welt regiert, ſondern etwas, was dieſer Lehre Zeugnis gibt[1]).

Und noch deutlicher und unverkennbarer wird dieſes Zeugnis durch das, was unmittelbar nachfolgt. Denn da hören wir Ariſtoteles von der für einen Staat wünſchenswerteſten Größe ſprechen. Er darf nicht zu klein ſein, meint er, aber doch auch nicht eine übermäßige Größe haben, wo dann menſchliche Kraft nicht mehr ausreichen würde, ihn genugſam ordnend zu beherrſchen. Wenn wir die Macht der Gottheit hätten, dann wäre freilich gegen die Ausdehnung eines Staates über die ganze Erde nichts mehr zu ſagen; und tatſächlich bringt ja auch die Kraft Gottes, indem ſie Himmel und Erde beherrſcht, ein Reich von gewaltigſter Ausdehnung zu vollkommenſter Ordnung. Kein Wort kann klarer der Werktätigkeit Gottes Zeugnis geben als das, welches Ariſtoteles hier anwendet, indem er von der gottbeſtimmten Weltordnung ſagt, ſie ſei „Werk einer göttlichen Macht“ (ϑείας δυνάμεως ἔργον[2])).

---

[1]) Ich will nicht unterlaſſen, auch noch darauf aufmerkſam zu machen, daß es ſich bei den ἐξωτερικαὶ πράξεις, von denen die Stelle ſpricht, um gewinnbringende Unternehmungen, vorteilhafte Verkehrsverbindungen handelt, und daß ſolche dem Gott nicht bloß nicht als Fürſten der Welt in bezug auf eine andere Welt, die nicht unter ſeiner Herrſchaft ſtände, ſondern auch nicht dem Gott für ſich allein betrachtet in bezug auf die eigene Welt zukommen, ſo daß auch bei ſolcher Deutung die Stelle keinen Einwand abgeben könnte. Auch die Wirkſamkeit Gottes in bezug auf die Welt iſt keine Unternehmung, die darauf ausgeht, einem eigenen Bedürfnis abzuhelfen, weshalb auch De Coel. II, 12 p. 292 b 5 ſagt: οὐθὲν δεῖ πράξεως.

[2]) Polit. VII, 4 p. 1326 a 32.

Wie nun aber hier die von unseren Gegnern angezogene Stelle, wenn man den Zusammenhang erwägt und das unmittelbar Nachfolgende mitbeachtet, nicht bloß aufhört für sie zu sprechen, sondern geradezu gegen sie Zeugnis gibt, so gilt das Gleiche (4) auch von jener, wo Aristoteles von der Gottheit sagt, daß ihr Leben ein theoretisches Leben sei. Man will aus ihr schließen, daß der aristotelische Gott nichts wirke, oder (da dies denn doch zu auffällig seinen bestimmtesten Äußerungen auch in dem Buche Λ der Metaphysik selbst, welches am eingehendsten von der Gottheit handelt, widerstreitet), ihr wenigstens jede Vorsehung und Fürsorge für etwas zur Welt Gehöriges abgesprochen wissen. Doch der Zusammenhang der Stelle ist dieser: Aristoteles will den Vorzug des theoretischen Lebens vor dem praktischen erweisen und führt dafür an, daß jenes dem Leben der Gottheit am ähnlichsten sei. Und hieran knüpft sich ihm eine doppelte wichtige Folgerung. Einmal ist immer das dem Vollkommensten Ähnlichere selbst das Vollkommenere. Dann aber liebt unzweifelhaft, ähnlich wie auch wir es tun, die Gottheit die ihr Ähnlichsten am meisten; somit wird sie diejenigen, welche das theoretische Leben führen, einer besonders liebreichen Fürsorge teilhaft werden lassen. Diese zweite Folgerung aus dem Satze, daß das Leben der Gottheit ein theoretisches sei, ist von der Art, daß sie, so möchte ich meinen, jedem die Augen öffnen muß, der versucht ist, die Lehre von dem theoretischen Leben der Gottheit so zu deuten, als ob sie die Fürsorge Gottes ausschlösse. Aristoteles hält sie so wenig für damit unvereinbar, daß er daraus geradezu zugunsten ihrer argumentiert. Nun hat man freilich die Kühnheit gehabt zu behaupten, in dieser Erörterung sei die Prämisse ernst zu nehmen, die Folgerung aber nicht. Sie sei nur eine populäre Anpassung an die Meinung derer, die nicht darüber aufgeklärt sind, daß das Leben der Gottheit ein rein theoretisches ist. Allein was ist offenbarer, als daß Aristoteles in der Folgerung

zu ſolchen ſpricht, welche er in der Prämiſſe ſelbſt eben mit ſeiner Lehre, daß das Leben der Gottheit ein theoretiſches ſei, bekannt gemacht hat? Und er muß doch wohl vorausſetzen, daß ſie die Theſe noch im Bewußtſein haben, wenn er ſie auf Grund ihrer die Folgerung ſelbſt ziehen läßt.

Den wahren Sinn der von Ariſtoteles ſo energiſch geltend gemachten Behauptung, daß Gottes Leben ein theoretiſches und kein praktiſches oder poietiſches ſei, habe ich ſchon im Vorſtehenden dargetan, will ihn aber, da von ihrem Verſtändnis das der ganzen Gotteslehre weſentlich bedingt iſt, noch einmal wiederholen und eingehender erläutern. Ariſtoteles nennt ein Leben theoretiſch oder praktiſch oder poietiſch, je nachdem es ſein höchſtes Gut, in Rückſicht worauf alles andere begehrt wird, in dem Erkennen oder in der Betätigung ethiſcher Tugend oder in Werken, die durch Kunſt hervorgebracht werden, erblickt. Wäre Gottes Leben ein poietiſches, ſo beſtände ſein höchſtes Gut in Werken, die er hervorbringt, und dieſe müßten beſſer ſein als die göttliche Tätigkeit ſelbſt. Das ſcheint Ariſtoteles aber handgreiflich abſurd. Wäre Gottes Leben praktiſch, ſo beſtände ſein höchſtes Gut wohl in einer gewiſſen inneren Seligkeit, aber in einer, die weſentlich als eine ſchöne Opferfreudigkeit zu begreifen wäre, wie wir ſie im Falle einer edlen Entſagung gegenüber lockendem Genuß, einem mutigen Beſtehen höchſter Gefahren, einer Hingabe und Aufopferung von dem, was wir haben und ſind, erfahren mögen. Aber auch dieſes wäre abſurd. Kein Gut der Gottheit kann veräußerlich ſein, und Lockungen und Gefahren können für ſie nicht beſtehen. Sagt man dagegen, Gottes Leben ſei theoretiſch, alſo ſein höchſtes Gut Erkenntnis, ſo ſagt man etwas, was vollkommen dazu ſtimmt, daß er ſelbſt ſein höchſtes Gut iſt. Denn er iſt ja, wie wir hörten, eine Erkenntnis und beſitzt in ihr die unendliche Seligkeit. Ihr Gegenſtand iſt er ſelbſt, und nur er ſelbſt; was aber, wie wir ſahen, nicht ausſchließt,

ſondern wegen der Vollkommenheit ſeines Erkennens ſogar einſchließt, daß nichts ſeiner Erkenntnis entzogen iſt, vielmehr alles aufs allervollkommenſte in ſeinem erſten Grunde erkannt wird. In Rückſicht auf ſeine Allmacht erkennt er alles Mögliche und liebt es mehr minder nach dem Maß ſeiner Ähnlichkeit mit ihm ſelbſt und wählt und will von Ewigkeit in Rückſicht darauf die beſtmögliche Welt, und iſt eben dadurch das erſte und totale Prinzip ihres Seins. Trotzdem die höchſtmögliche Ähnlichkeit mit ihm dabei maßgebend iſt, erſcheint aber ſein Wirken ganz ſelbſtlos, denn er gewinnt nichts dadurch; er gibt nur, ohne wieder zu empfangen. Die Exiſtenz der Welt macht keinen Teil ſeines Lebensgutes aus; und wenn er ſie gewiß auch mit Wohlgefallen erkennt, ſo iſt doch dies Wohlgefallen, wie die Erkenntnis ſelbſt, ein aprioriſches. Und wie die Erkenntnis der Welt in der Erkenntnis ſeiner ſelbſt, ſo iſt das Wohlgefallen an der Welt in der Seligkeit, die er in dem Bewußtſein ſeiner ſelbſt empfindet, mitgegeben. So iſt denn die Seligkeit des Lebens Gottes nur der Seligkeit unſeres theoretiſchen Lebens vergleichbar, wenn dieſe auch endlich und beſchränkt, die Seligkeit des göttlichen Lebens dagegen unendlich iſt.

Und die Ähnlichkeit beſteht nicht allein darin, daß ſeine Seligkeit eine Freude am Erkennen iſt, ſondern auch an einem Erkennen, das unſerem theoretiſchen Erkennen mehr gleicht als unſerem praktiſchen. Denn Gott erkennt, was er erkennt, als notwendig; nicht bloß ſich, ſondern auch alles andere, was als Werk ſeines freien Willens zur Wirklichkeit gelangt. Denn es iſt unmöglich, daß das unendlich vollkommene Weſen anderes als das Beſtmögliche will; und wer etwas darum aus ihm als letztem Grunde erkennt, erkennt es als notwendig. Und ſo wird denn von Ariſtoteles die Erkenntnis Gottes auch nicht als τέχνη oder φρόνησις oder ἐπιστήμη πρακτική, ſondern als σοφία bezeichnet, die nicht auf Kontingentes, ſondern auf ewig Notwendiges geht. Ja, unſere σοφία geht ſogar

auf eben das, worauf die göttliche σοφία geht; ſie iſt die Philoſophie von den göttlichen Dingen und die Philoſophie und die Wiſſenſchaft, die der Gottheit ſelbſt zuzuſchreiben iſt[1]). Wie alſo könnte man noch bezweifeln, daß der, welcher in ihren Betrachtungen ſeine Seligkeit findet, mehr als der, welcher in der Philoſophie der menſchlichen Dinge und in ihrer Anwendung im praktiſchen Leben ſein höchſtes Gut erblickt, der Gottheit ähnlich lebe?

Daß der theoretiſch lebende Menſch gar keine ſegensreiche Einwirkung auf andere habe, iſt nicht die Meinung des Ariſtoteles. Er mag andere belehren und ſo ihr höchſter Wohltäter werden. Wenn die Gottheit trotz ihrem rein theoretiſchen Leben der Quell alles Segens für die Welt wird, könnte man dies alſo nur eine neue Ähnlichkeit nennen. Auch iſt der höchſte Segen unter allem Guten, was ſie ſpendet, nach Ariſtoteles eben jene Weisheit, deren die Gottgeliebteſten ſich erfreuen. Und wie die ganze niedere Welt vorzüglich um des Menſchen willen da iſt, der wie ein irdiſcher Gott in ihr thront, ſo ſoll, wie Ariſtoteles in der Politik lehrt, die ganze menſchliche Geſellſchaft wieder das Leben der Weisheit zum Ziele haben, ſo daß die ganze Ordnung der niederen Natur in dem Leben des Weiſen gipfelt.

Und hiemit, ſo bedeutungsvoll es erſcheinen muß, iſt noch nicht einmal alles geſagt, wodurch man zeigen kann, daß der Vergleich der Gottheit mit dem ein theoretiſches Leben führenden Menſchen nach der Weltanſchauung des Ariſtoteles der denkbar zutreffendſte iſt. Um dies zu erkennen, muß man wie das Diesſeits auch das Jenſeits berückſichtigen. Wir können dies erſt an ſpäterer Stelle tun und werden darum darauf zurückkommen. Wenn wir finden ſollten, daß nicht bloß die ganze unorganiſche Welt und das ganze Reich der niederen Lebeweſen um

[1]) Vgl. Met. A, 2.

des Menschen willen, sondern auch das ganze diesseitige Leben um des jenseitigen Lebens willen da ist, und das jenseitige Leben ein rein theoretisches und ein Teilnehmen an der Erkenntnis Gottes selbst ist: dann werden wir es zugleich erst voll verständlich finden, wie die Absicht des Weltalls auf die größtmögliche Verähnlichung mit der Gottheit gerichtet ist, und wie das Wirken Gottes nach außen in der Tat nicht dem eines Künstlers oder Politikers, sondern nur etwa eines Lehrers vergleichbar ist, der, was er selbst erkennt, auch anderen als Erkenntnis mitteilt. Was Gott sonst noch wirkt, erscheint in ganz ähnlichem Lichte, wie beim Lehrer die Bewegung der Luft durch die Stimme oder die eines Griffels, mit dem er das lehrende Wort auf einer Tafel aufzeichnet. Doch, wie gesagt, das mag an dieser Stelle noch rätselhaft klingen und wird erst später vollkommen deutlich zu machen sein. Auch das bereits Erörterte dürfte aber wesentlich genügen, um diesen, wie gewisse andere Aussprüche des Aristoteles, die man nur etwa darum unglücklich gewählt nennen kann, weil sie zu so großen Mißverständnissen Anlaß geben sollten, zu rechtfertigen.

Die Gottheit und die angebliche Unmöglichkeit selbstlosen Wollens.

Doch ich habe hier noch einem anderen Einwand zu begegnen und zu zeigen, wie auch er nur daraus seinen Ursprung nimmt, daß man bei der Erörterung eines einzelnen Punktes das Ganze der Lehre des Aristoteles nicht genügend vor Augen hat. Zeller meint, daraus, daß der aristotelische Gott durch das Dasein der Welt nicht das mindeste gewinne, folge nach aristotelischen Prinzipien unabweislich, daß er sie nicht wollen könne, indem jedes Motiv zu einem solchen Wollen entfalle. Man könne nach Aristoteles nichts selbstlos lieben und wollen, vielmehr immer nur, weil und insoweit es die eigene Glückseligkeit erhöhe. Man muß aber staunen,

wenn man bei einem gelehrten Kenner des Aristoteles solche Worte liest, die mit seinen ausdrücklichen Erklärungen in der Ethik und insbesondere in den Büchern von der Freundschaft in Widerspruch stehen. Da lehrt er, daß man, wenn auch vielleicht sich selbst am meisten, doch auch andere um ihrer selbst willen liebe, und daß man selbstlos ihr Glück anstrebe, wie dies insbesondere bei der Mutterliebe oft ganz auffallend hervortrete. Der ist nach ihm kein wahrer Freund, der nur um seines eigenen Vorteils willen und nicht vielmehr ganz selbstlos das Gute des Freundes will und ihm dient. Wenn diese selbstlose Liebe des Freundes auch dadurch bedingt sein mag, daß er uns ähnlich und dadurch gewissermaßen unser anderes Ich zu nennen ist, so ändert dies nichts daran, daß wir nicht für uns, sondern für ihn das Gute wollen. Vielmehr heißt er gerade darum, weil wir sein Wohl als solches wie unseres als solches wollen, mit vollstem Rechte erst unser anderes Ich. Daß auch bei Gott eine solche Ähnlichkeit mit dem von ihm geliebten, bevorzugten und selbstlos mit Gütern beschenkten Werke besteht, haben wir gesehen. Diese ist aber nach dem Gesagten sicher kein Grund, seine Gaben nicht vollkommen selbstlos zu nennen, sondern macht nur deren volle Selbstlosigkeit in ihrem Einklang, ja in ihrer innigsten Einheit mit seiner Liebe zu sich selbst verständlich.

Wir fanden übrigens Aristoteles ausdrücklich den Einwand, daß ihm Gott kein vernünftiges Motiv zur Hervorbringung eines Werkes sein könne, berühren und mit dem Hinweis darauf, daß es auch vorkomme, daß man selbstlos einen Zweck anstrebe, erledigen. Wir verweisen darum auf das früher Gesagte.

Aporien zur Theodicee.

Gott ist unendlich vollkommen. Er ist die alleinige, allbestimmende erste Ursache der Welt. Die Welt muß darum tadellos vollkommen, eine gleich gute oder bessere

undenkbar ſein. Aber wie ſtimmt das, was uns die Erfahrung zeigt, zu dieſer Forderung? Ja, ſchließt nicht manches, was ſchon vermöge des Satzes des Widerſpruches an und für ſich feſtſteht, von vornherein den Gedanken einer beſtmöglichen Welt aus? — Ariſtoteles hält, wie eine unendliche Vielheit, auch eine unendliche Ausdehnung für etwas Widerſprechendes. Aber über jede endliche Grenze hinaus ſcheint Größeres möglich. Und wie ſollte, wo es ſich um Gutes handelt, nicht jedes Mehr auch ein Beſſer ſein?

Bietet dies von vornherein eine Schwierigkeit, ſo erheben ſich andere auf Grund der erfahrungsmäßig gegebenen Tatſachen oder zum mindeſten auf Grund deſſen, was Ariſtoteles dafür hielt. Von dem, was zur beſtmöglichen Welt gehört, ſollte man meinen, müſſe jegliches in ſich ſelbſt betrachtet gut ſein, wo dann Gutes zu Gutem ſich addiert. Oder wenn einiges nur um des Nutzens willen einen Wert haben ſollte, ſo ſollte man meinen, müſſe doch das an ſich Gute hinter dem bloß Nützlichen an Umfang nicht ganz und gar zurückſtehen. Aber tatſächlich ſcheinen wir das Gegenteil zu finden. Ein in ſich Gutes iſt nur da gegeben, wo Bewußtſein[1]) iſt, und insbeſondere da, wo dieſes ſeine höheren Stufen erreicht. Was im Menſchen als ſolches Wert hat, iſt darum nach Ariſtoteles nur das höhere geiſtige Leben des Weiſen und Gerechten. Aber blicken wir auf die Welt, ſo ſcheint neben dem Lebloſen das Lebendige in ungleich geringerem Maß gegeben, und insbeſondere das Menſchengeſchlecht, in dem allein die Fähigkeit zu einem höheren Leben in Tugend und Wiſſenſchaft vorhanden iſt, ſpärlich ausgeſtreut. Und hier wieder, wie wenige gelangen dazu, ihre Geiſtesgaben entſprechend auszubilden und in ihrer Betätigung ſelig zu ſein! Wenn wir in den Dingen natürliche Tendenzen bemerken, d. h. wenn es den Anſchein hat, als ſeien ſie von einem Verſtand ihrer Natur nach hervorgebracht und zu etwas ge-

[1]) Vgl. z. B. Met. Λ, 9 und Eth. Nic. X, 6 u. 8 p. 1178 b 19.

ordnet, und ſo ihnen eine gewiſſe Aufgabe geſetzt: ſo ſcheinen doch dieſe Tendenzen ſich fort und fort zu kreuzen. Und ſo kommt es in den häufigſten Fällen, in der ſublunariſchen Welt wenigſtens, zu Mißbildungen. Und dieſelben müſſen am meiſten befremdlich ſein, wenn ſie ſich ſogar bei jenen, wie geſagt, der Zahl nach ſehr zurückſtehenden Weſen finden, welche allein in ihren Tätigkeiten uns etwas in ſich ſelbſt Gutes zeigen. Denn wenn da und dort ein Menſch in ſeinem Tun ſich als ein ſchön-guter erweiſt und zu der beſeligenden Betrachtung der Gottheit erhebt, ſo ſehen wir bei den meiſten vielmehr Untugend und Torheit. Und dazu kommt noch eine Fülle von Leid und Bedrückung, von denen gerade auch die Beſten nicht verſchont bleiben. Wo iſt hier ein Walten der Gerechtigkeit? Wo findet ſich der Satz bewährt, daß Gott mit ſeiner Vorſehung für die ihm Ähnlichſten mit beſonderer Liebe Sorge trage? Wie erklärt ſich dieſe Fülle von Mißſtänden? Etwa aus der Freiheit des Willens? Aber wenn dieſe Schranken ſetzt, wie iſt dann die Gottheit noch allbeſtimmend? Wenn ſie aber keine ſetzt, wie können wir dann überhaupt noch von Freiheit reden? Und erſcheint dann nicht ſtatt des Menſchen der Gott als der Schuldige?

Ergeben ſich dieſe Schwierigkeiten in Betracht der ſublunariſchen Welt, iſt dafür wenigſtens der Blick auf die himmliſche befriedigender? Allerdings zeigen ſich hier, wenn man ſie mit den Augen des Ariſtoteles anſchaut, nicht jene ſo häufigen und auffälligen Störungen einer natürlichen Tendenz durch eine andere. Den Fixſternhimmel denkt er ſich im Anſchluß an die gerühmteſten Aſtronomen ſeiner Zeit, Eudoxus und Kallippus, als eine Kugelſchale, welche die geſamte räumliche Welt abſchließt und in ihrer ſtets gleichmäßigen Rotation für uns das Zeitmaß abgibt. Da ſie regelmäßig in ſich ſelbſt ſich dreht, ſo kann ſie auch, als wenn ſie ruhte, als ein Anhalt zur Ortsbeſtimmung betrachtet werden: man braucht nur zugleich die Zeit mit zu berückſichtigen, und nach vier-

undzwanzig Stunden kehrt dieſelbe Lage genau wieder. Aber auch die ſcheinbar unregelmäßige Bewegung der Planeten glaubten jene Aſtronomen aus einer Kombination von mehreren in einander geſchachtelten Kugelſchalen, von denen jede regelmäßig rotiere, die niederen aber zugleich von der Rotation der höheren mitbeſtimmt würden, erklären zu können; was alles Ariſtoteles auf ihre Autorität hin annahm, indem er nur noch einige reſolutive Sphären einfügte, wo dann der Satz, daß jede höhere Sphäre für die niederen mitbeſtimmend ſei, allgemeingiltig erſchien, und ſo das ganze himmliſche Syſtem zu einer größeren Einheit gebracht wurde. Von der niederen Welt her ſollte die himmliſche einen Einfluß nicht erfahren. Aber wenn ſich ſo am Himmel nichts zeigte, was den Mißgeburten und anderen Unregelmäßigkeiten in der ſublunariſchen Welt ähnlich iſt, war darum der Anblick in teleologiſcher Beziehung ſchon befriedigend zu nennen? — In keiner Weiſe. Die Rotationen von Kugelſchalen, die nur in ihrer Richtung und Winkelgeſchwindigkeit ſich unterſcheiden, ſind denn doch ein gar einförmiges Schauſpiel. Und iſt denn damit irgendwelches Bewußtſein verbunden? Ariſtoteles hatte einſt in ſeinen Dialogen den Geſtirnen noch Sehen und Hören zugeſchrieben, aber in ſeiner reiferen Zeit war er ganz davon zurückgekommen. Und hatte er auch da wegen eines Einfluſſes, den jede von dem Geiſt, der ihr Natur und Bewegung gibt, empfängt, ſie zunächſt noch beſeelt gedacht, ſo verbeſſert er im zwölften Buch der Metaphyſik auch dieſen Ausſpruch und ſetzt neben „ψυχή" berichtigend den Ausdruck „νοῦς καὶ ὄρεξις"[1]. Der bewegende Verſtand als völlig leidenslos, kann nicht durch das, was er da wirkt, gewinnen, in ſich ſelbſt aber ſcheint

---

[1]) Daß das Buch Λ in der Metaphyſik erheblich ſpäter geſchrieben iſt als die Bücher De Coelo, iſt, wie ſchon früher (S. 20) bemerkt daraus erſichtlich, daß in dieſen nur auf die Aſtronomie des Eudoxus, in jenem auch auf die ſeines Schülers Kallippus Rückſicht genommen wird.

die himmliſche Körperwelt als unbewußt wertlos. Es bliebe alſo nichts als der Einfluß der großen Himmelsmaſchine auf die ſublunariſche Welt, der ſie als gerechtfertigt erſcheinen laſſen könnte. Aber wir ſahen ja, wie es mit dieſer beſtellt iſt; und die Armſeligkeit des Erfolges erſcheint dann um ſo jämmerlicher im Hinblick auf dieſen koloſſalen Aufwand von Mitteln.

In der knappen Skizze, welche uns Metaphyſik Λ von dem Ganzen der ariſtoteliſchen Weisheitslehre gibt, finden wir von dieſen Schwierigkeiten das meiſte gar nicht, anderes nur mit kurzem Worte berührt. Den eben erwähnten Unterſchied zwiſchen Himmel und Erde erklärt Ariſtoteles hier durch Vergleich mit dem Unterſchied der Freien und der Unfreien, wie Sklaven und Tiere in einem Hausweſen: „Zu einem iſt alles geordnet. Aber es iſt in der Welt wie in einem Hauſe, mit dem es ſchlecht beſtellt iſt, wenn die Freien aus eigner Tendenz nicht auf das Wohl des Ganzen, ſondern auf beliebig anderes ausgehen, da ſein Gedeihen vielmehr verlangt, daß dieſe bei allen oder den meiſten ihrer Beſtrebungen etwas ihm Dienliches im Auge haben, während Sklaven und Tiere aus eignem Antrieb wenig tun, was dem Gemeinweſen dienlich iſt, mehrenteils dagegen beliebig anderes erſtreben. Die Natur eines jeden Dinges iſt nämlich das Prinzip für die ihm eigene Tendenz, die, in jedem Dinge vorhanden, doch bei einem Teil vielfach gehemmt, in ihrem Wirken oft nicht zum vollen Ausdruck gelangt; immer aber in gewiſſem Maße, wie es denn z. B., wenn auch Gleichartiges nicht immer völlig Gleichartiges erzeugt, nie vorkommt, daß nicht wenigſtens irgendein wirkliches Ding entſteht, und ſo anderes [man denke z. B. an die oben, S. 58 f., berührte Erhaltung des Gleichmaßes der Maſſe und des Individuationskreiſes] namhaft zu machen iſt, was, da die natürliche Tendenz dazu immer dem Beſte ndes Ganzen entſpricht, niemals eine Ausnahme erleidet."

Viel mehr geht Theophrast in seinem metaphysischen Fragment auf die hier so naheliegenden Aporien ein; und wie sollten sie dem grübelnden Geist des Aristoteles fremd geblieben sein, der in der Schrift von dem Himmel sogar einmal ein Bedenken gegen die Theodicee aufwühlt, an das weder Leibniz selbst noch sein scharfsinniger Opponent Bayle gedacht hat[1])? Wäre es zu einer ausgeführten Metaphysik gekommen, wie ganz anders reiche Erörterungen würden wir hier besitzen!

Gewiß hätten wir auch mit Theophrast ihn geltend machen hören, daß man von uns bei so vieler Unkenntnis nicht für jegliches die Angabe des Warum verlangen dürfe. Damit, daß wir dies nicht tun können, ist, wie auch Leibniz treffend sagt, der Optimismus nicht widerlegt. Doch wenn nicht alles, so wird wenigstens einiges in seiner teleologischen Bedeutung sich begreifen lassen, und wir wollen unter Benutzung mannigfacher gelegentlicher Andeutungen zu zeigen versuchen, wie Aristoteles dies wirklich erreicht zu haben glaubte.

Die Teleologie der himmlischen Welt.

Was die himmlische Welt anlangt, so hielt Aristoteles ihre Sphären auf Grund einer seit Menschengedenken ausnahmslosen Erfahrung für inkorruptibel und in keiner

[1]) Es läuft im wesentlichen auf die Frage hinaus, ob die Welt nicht genau so vollkommen wäre, wie sie ist, wenn alles in ihr so, wie es sich in einem Spiegelbilde von ihr darstellen würde, verliefe. Aristoteles kann selbstverständlich keinen Grund überwiegender Güte ausfindig machen und hat ein deutliches Gefühl davon, wie wenig befriedigend seine Versuche in dieser Richtung sind. Doch er schreibt ihr Mißlingen ganz so, wie es Leibniz getan haben würde, einzig seiner Unfähigkeit, alles zu erklären, zu, ohne deshalb im mindesten in seiner optimistischen Überzeugung erschüttert zu werden. Nichts kann für die tiefgehende Verwandtschaft der beiden Systeme charakteristischer sein.

anderen Beziehung als dem Orte nach einer Veränderung fähig. In seiner Sprache ausgedrückt hieß dies, daß sie, der Substanz nach immateriell, nur eine örtliche Materie hätten. Eine gewisse Rotation dachte er, wie schon öfter erwähnt, jeder der Sphären natürlich und den Antrieb zu ihr mit dem Sein selbst empfangen. Aristoteles glaubte an ihre Verursachung von Ewigkeit. Es erschien ihm dies nicht bloß teleologisch besser, sondern auch als einfache logische Folge davon, daß ihre Ursache ewig, und, wo keine der nötigen Mitbedingungen zum Wirken fehlt, die Wirkung zugleich mit der wirkenden Ursache gegeben ist. Doch mochte er sich fragen, ob es wahrscheinlich sei, anzunehmen, daß die Gottheit den Himmelssphären unmittelbar oder mittelbar oder teils mittelbar, teils unmittelbar die natürliche Bewegung gebe. Und er entschied sich für die letzte Annahme als die wahrscheinlichste. Den obersten Himmel, der durch so vieles und insbesondere durch die Vielheit der Sonnen, die er trug, und die absolute Independenz seiner Bewegung vor jeder anderen sich auszeichnete, sollte die Gottheit unmittelbar bewegen, die andern aber durch sekundäre Substanzen bewegen lassen, die ebenso und aus dem gleichen Grund ewige Produkte sind, wie sie ewig produzieren. Sie sind völlig unbewegte Intelligenzen wie die Gottheit, und wie bei dieser fällt auch bei ihnen Sein und Lebenstätigkeit völlig zusammen. Auch sie sind für sich selbst Objekt; auch sie sind aber zugleich allwissend, und insbesondere sind sie auch der Erkenntnis der Gottheit, die ihr erster Grund ist, und ohne die sie selbst nicht ohne Widerspruch gedacht werden könnten, und ihres Weltplans teilhaft, zu dessen Verwirklichung sie durch ihren Einfluß auf ihre Sphäre beitragen. Um solcher Gründe willen würdigt sie Aristoteles des Namens „Götter“ in einem erweiterten Sinne und lehrt, daß wir nicht bloß der Gottheit, sondern auch den Göttern für Sein, Ernährung und Erziehung (denn das alles, wir werden es sehen, hängt bei der einheitlichen Zusammenordnung von allem mit allem auch von den

die Gestirne bewegenden Geistern ab) zum Dank verpflichtet seien[1]).

Trotzdem besteht zwischen ihnen und der Gottheit im eigentlichen Sinn ein mächtiger Unterschied. Wenn sie ebenfalls allwissend sind, so ist doch nur bei der Gottheit die der Natur nach erste Wahrheit auch der Ordnung der Erkenntnis nach die erste; und sie erfassen nicht wie die Gottheit sich selbst als mit dem ersten Grund aller Wahrheit identisch. Wenn sie den Plan des Weltalls kennen und lieben, so doch als einen von der Gottheit erdachten, in den sie als Teile mit aufgenommen sind. Und wenn sie ewig schöpferisch wirken, so doch unmittelbar nur in bezug auf eine Sphäre, und auch dies nur kraft eines unbewegten Seins, das sie von der Gottheit empfangen[2]). So bleibt denn der Charakter der Monarchie, den Aristoteles für unbedingt gefordert hält[3]), trotz der Annahme jener mitwirkenden Sphärengeister vollkommen gewahrt.

Er fürchtete aber auch nicht den Vorwurf einer überflüssigen Annahme, da ja jede solche Intelligenz, in sich selbst wertvoll, den Wert des ganzen Weltsystems er-

---

[1]) Vgl. Eth. Nic. VIII, 14; I, 10 p. 1099 b 11. Auch die Tugend ist Geschenk der Götter.

[2]) Das alles läßt sich als unzweifelhafte Lehre des Aristoteles feststellen, wenn man darauf Rücksicht nimmt, daß er (wir werden noch darauf zurückkommen) auch bei unserem Verstand eine eigentliche Gotteserkenntnis nicht für unmöglich hält, und wenn man sich von dem Vorurteil freimacht, daß Aristoteles, wo er von einer Fürsorge nicht bloß der Gottheit, sondern auch der Götter für Menschen redet, sich immer nur Vorstellungen der griechischen Mythologie akkomodiere, die, wenn man die Stellen nur einigermaßen näher besichtigt hätte, sowohl in bezug auf das, was Aristoteles den Göttern zuschreibt, als, was er ihnen abspricht, keineswegs entsprechen. Denn wenn wir nach Aristoteles Sein, Nahrung und Erziehung den Göttern zu danken haben, so doch nicht einen freundschaftlichen Umgang (Eth. Nic. VIII, 9 p. 1158 b 35), während die mythischen Götter und Göttinnen mit Sterblichen selbst das Lager teilen und sich den erzeugten Kindern und anderen Günstlingen freundschaftlich nahen.

[3]) Vgl. z. B. Phys. VIII Ende und Met. Λ. 10 Schluß.

höhen mußte. Man könnte eher fragen: warum nur so wenige und nicht mehr? (Denn außer den Sphärengeistern soll, nach dem Satze, daß alles zu allem geordnet ist, keine solche ewig unwandelbare Intelligenz bestehen.) Doch Theophrast würde diese Frage zu jenen rechnen, von denen er sagt, daß sie zu viel verlangen. Jeder Sphärengeist muß nach den ontologischen Grundlehren des Aristoteles, weil immateriell, von anderer Spezies sein, und da wäre es denkbar, daß die Zahl der Möglichkeiten ähnlich begrenzt wäre wie die Zahl der Arten regelmäßiger stereometrischer Figuren, wo neben Tetraeder, Hexaeder, Kubus, Oktaeder, Dodekaeder, Ikosaeder und Kugel keine andere ohne Widerspruch möglich ist. Aber bei Wesen, die unserer Anschauung völlig transzendent sind, entzöge sich dieser Grund der Beschränkung unserer Analyse.

Hiedurch also erschien die ewig vollendete himmlische Welt Aristoteles in einer der Gottheit würdigen Weise geadelt. Was dagegen die Himmelskörper anlangt, so kann ihr Bestehen allerdings nur durch einen Nützlichkeitswert[1]), den sie haben, gerechtfertigt werden. Für wen aber sind sie nützlich? Für die bewegenden, impassiblen Sphärengeister sicher nicht, die vielmehr in der Selbstlosigkeit ihres Wirkens ganz der Gottheit gleichen. Wir haben also hier nur an eine Nützlichkeit in bezug auf die sublunarische Welt zu denken. In dieser Beziehung gibt es ihnen aber einen Vorzug, daß sie inkorruptibel sind und sich darum nicht, wie manches in

---

[1]) Theophrast macht die treffende Bemerkung, daß, da die Gottheit unbewegt und das Gottähnlichere das Vollkommenere sei, eine bewegte Sphäre an und für sich nicht vollkommener sein könne als eine unbewegte. Aber das ist eben gar nicht die Vollkommenheit, um die es sich hier handelt: und nur als bewegte kann sie, wie wir sehen werden, die Dienste leisten, deren das Universum zur Erreichung des höchstmöglichen Maßes des in sich Guten bedarf. Darum erscheint auch Aristoteles die Annahme einer Sphäre ohne Zweckbeziehung zur Bewegung eines Sternes gänzlich ausgeschlossen. Vgl. Met. Λ, 8 p. 1074 a 17.

der ſublunariſchen Welt, nur vorübergehend nützlich machen. Und dies ſowohl als der Umſtand, daß ſie die niedere Welt nur beeinfluſſen, nicht aber von ihr beeinflußt werden, alſo ihr nur Wohltaten ſpenden, ohne ſelbſt eine Förderung von ihr zu empfangen, läßt ſie, trotz dem Mangel eines Wertes in ſich ſelbſt, doch noch in einer beſonderen Weiſe der Gottheit ähnlich erſcheinen. Und ſie werden darum von Ariſtoteles als höher als die korruptiblen Elemente, ja als göttliche Körper bezeichnet.

Infolge der Rotation der Himmelskörper kommt es zu periodiſchem Wechſel, wie Tag und Nacht, Sommer und Winter, wobei es aber doch niemals zu einer Wiederholung derſelben Geſamtkonſtellation kommen wird. Und ſo kann es denn ſowohl aus dieſem Grunde, als auch weil alle früheren Einwirkungen in Nachwirkungen irgendwie fortbeſtehen, auch in der ſublunariſchen Welt nie zu einem Zuſtand kommen, in dem ſich ein früherer genau wiederholt. Eines der „Probleme“, welches dieſes behauptet, verrät ſich dadurch als unecht und als Werk eines Schriftſtellers, der ſich, wie die Stoiker, die Naturanſchauung des Heraklit zu eigen gemacht hat.

Die korruptiblen Elemente und was zur wirklichen Entfaltung ihrer Kräfte und Anlagen führt.

Die ſublunariſche Welt, die ſich zum Himmel, wie Ariſtoteles ihn dachte, ſo vielfach im Gegenſatze zeigt, hat doch ebenſo wie er einen Beſtand von Ewigkeit und da auch für ſie die Gottheit die alleinige erſte Urſache iſt, aus dem gleichen Grunde. Wo nichts mitbedingt, kann auch nichts Mitbedingendes fehlen. Und ſo iſt denn auch die ſublunariſche Welt von Ewigkeit. Von Gott allein als erſter Urſache bedingt, iſt ſie doch nicht durch

Schöpfung entſtanden, da ſie vielmehr anfangslos ſchöpferiſch erhalten wird.

Ariſtoteles unterſcheidet in ihr elementare Körper und ſolche, die aus ihnen zuſammengeſetzt ſind, und hält ſich, wie auch Platon es getan, an die Vierzahl der empedokleiſchen Elemente: Erde, Waſſer, Luft und Feuer. Die Atomiſtik des Demokrit war ja ebenſo für ihn ausgeſchloſſen wie, als zwiefach abſurd, die Lehre des Anaxagoras von unendlich vielen, unendlich kleinen elementaren Körperchen.

Jedes Element hat, ähnlich wie der Himmel, ja jede Sphäre des Himmels, einen natürlichen Ort. Die dem Feuer natürliche Region liegt dem Himmel zunächſt, dann folgt die der Luft und zu unterſt die der Erde. Wie der Himmel gegenüber der ſublunariſchen Welt nur aktiv iſt, und jede höhere Sphäre die niederen nur bewegt, nicht von ihnen bewegt wird, ſo kommt dem Feuer mehr Aktivität zu als der Luft, und am wenigſten hat die Erde. Dafür haben wir in ihr am meiſten den Mutterſchoß zu erblicken, in dem, wenn er von oben her befruchtet iſt, ſich die mannigfachſten Bildungen erzeugen. Bei den Miſchungen der Elemente, die ja mehr als bloße Vermengungen ſind, kommt es zu neuartigen gleichteiligen Subſtanzen, wie denn auch die Umwandlung eines Elementes in das andere nicht unmöglich iſt. Aber auch vielgliederige und doch ſubſtanziell einheitliche Gebilde können aus den Elementen entſtehen. Und ſo ſind ſelbſt die wunderbaren Strukturen der höchſten Organismen der Anlage nach in ihnen enthalten. Pflanzen, Tiere und Menſchen, der ganze reiche Schmuck der Erde iſt der Möglichkeit nach in ihnen beſchloſſen.

Doch nichts von alledem würde ohne den himmliſchen Einfluß ſich verwirklichen. Denkt man den Himmel hinweg, ſo hätten wir, einheitlich ſich erſtreckend, vier abgerundete, ruhig übereinander lagernde Körper. Sie könnten nur etwa an ihrer Grenze aufeinander wirkſam gedacht werden. Allein auch dieſe oberflächliche Be-

rührung ſo gewaltiger einheitlicher Maſſen würde, ſcheint es, nach der Meinung des Ariſtoteles nicht ausgereicht haben, eine gegenſeitige qualitative und ſubſtanzielle Änderung herbeizuführen. Noch mehr. Dächten wir ſie ſelbſt in kleinſten Parzellen miteinander aufs innigſte vermengt, wo dann der Kontakt zu gegenſeitigen Einwirkungen und Umwandlungen ausreichte, ſo würde, da dabei durchwegs die Unähnlichkeiten ſich ausglichen, die Umwandlung zu einem einheitlichen Mittleren gelangen, und die ganze Entwicklung in einer Art Ähnlichkeitstod endigen, der an den von neueren Phyſikern gefürchteten allgemeinen Wärmetod erinnern könnte. Und wenn unter allem, was erſonnen worden iſt, um ein ſolches Verhängnis als nicht ganz unabwendbar erſcheinen zu laſſen, ſich nichts als haltbar erweiſen will außer dem Gedanken von Maxwell und Lord Kelvin, welche die Möglichkeit eines Eingreifens von Kräften, die von seiten der Körperwelt keine Rückwirkung erfahren, ins Auge faſſen: ſo gleicht auch dies ganz dem, was wir bei Aristoteles finden, da ja, wie wir hörten, die himmliſche Welt, welche der ganzen ſublunariſchen die Bewegung gibt und erhält, ihrerſeits von derſelben nicht im mindeſten leidet.

Veredelnder und beſeelender Einfluß der Geſtirne.

Dankt ſo die ſublunariſche Welt dem Einfluß der himmliſchen eine fortdauernde Bewegung, welche ſie dazu führt, ihre eignen Kräfte in mannigfacher Wechſelwirkung zu betätigen, ſo iſt dies doch nicht die einzige Förderung, die ſie von ihr empfängt. Die Geſtirne üben einen Einfluß, der die niedere Welt in gewiſſem Maße der himmliſchen verähnlicht. Wir hörten von der Tendenz der Himmelskörper zu zirkularer Bewegung. Auf die Mitteilung von etwas ihr Ähnlichem führt Ariſtoteles die

rundliche Gestalt der Lichtflecken zurück, wenn die Sonnenstrahlen, die durch ein Gebüsch gedrungen, die Erde berühren. Und bei dem so merklichen Einfluß, den der Unterschied der Jahreszeiten auf die ganze Vegetation hat, glaubt er, daß der veredelnden und in gewisser Weise vergöttlichenden Einwirkung der Gestirne in tieferem Grunde alle Entstehung von so viel höheren Produkten, als welche sich die Organismen in ihren Lebenstätigkeiten erweisen, zuzuschreiben sei.

Die ganze niedere Welt ist infolge der anfangslosen, nachhaltigen Beeinflussung von seiten der himmlischen irgendwie für die Entstehung lebender Wesen vorbereitet, ja kann aus diesem Grunde in einem erweiterten Sinne beseelt genannt werden; denn unter Seele versteht Aristoteles die substanzielle Wirklichkeit, die Natur eines lebenden Körpers. Doch ist diese Vorbereitung hier mehr, dort minder gegeben. In gewissen Fällen nur kommt es dazu, daß einem niederen Körper infolge seiner Verähnlichung mit den himmlischen eine Bewegung natürlich wird, die mehr der zirkularen der Sphären als der geradlinigen der niederen Elemente gleicht und sich so erhält und auf anderes, was damit in Berührung kommt, überträgt, was dann im weiteren Verlauf zur Entstehung eines lebenden Organismus führt. Aristoteles nennt eine solche Substanz πνεῦμα und spricht von einer lebenweckenden Wärme (θερμότης ζωτική), welche von der gemeinen Wärme, wie sie dem Feuer natürlich eignet, wesentlich verschieden ist[1]. Sie findet sich dagegen in der strahlenden Wärme der Sonne und findet sich auch im zeugungskräftigen Samen; unvollkommener und eigentlich nur entfernt zu der betreffenden Bewegung vorbereitet in den Katamenien und auch in anderen Teilen des Organismus. Doch werden die Katamenien mit dem Samen in Kontakt gebracht, zu der gleichen, ihm natürlichen Bewegung geführt. Aristoteles betont an gewissen Stellen so stark,

---

[1]) Vgl. z. B. De Gen. An. II, 3.

daß hier etwas dem Element der Geſtirne Ähnliches gegeben ſei, daß manche Ausleger ſich verleiten ließen zu glauben, er lehre geradezu, daß kleine Teilchen, von der Himmelsſubſtanz losgeriſſen, ſo in die niedere Welt hineingeraten ſeien, um als ein fünftes Element das Weſen der lebendigen Subſtanzen mit zu konſtituieren. Bei der Inkorruptibilität und Immaterialität der Himmelsſphären iſt dies ſelbſtverſtändlich ausgeſchloſſen.

Ariſtoteles glaubt an das ſpontane Entſtehen gewiſſer niederer Pflanzen und Tiere als an eine Tatſache noch gegenwärtiger Erfahrung. Folgerichtig mußte er dahin neigen, denen recht zu geben, welche in letzter Inſtanz auch den Urſprung der höheren und höchſten Arten, der vierfüßigen Tiere und des Menſchen, als eine ſpontane Entſtehung aus unorganiſchen Körpern begreifen wollten. In den Büchern von der Erzeugung der Tiere deuten ſchon gewiſſe Bemerkungen im dritten Kapitel des zweiten Buches darauf hin, und ganz unverblümt tritt der Gedanke im dritten Buch [1]) hervor, wenn er die Lehre derjenigen, welche auch die vierfüßigen Tiere und den Menſchen urſprünglich aus dem Schlamm ſpontan hervorgehen ließen, durchaus nicht als unvernünftig abweiſen will. Vielmehr beginnt er eingehend die nähere Weiſe, wie dies geſchehen ſein könne, in Erwägung zu ziehen. Eine Hypotheſe der Evolution der Arten, wie ſie unſerer Zeit geläufig iſt, kommt ihm dabei wohl nicht in den Sinn. Aber dennoch zeigt ſich ſchon eine gewiſſe Annäherung, denn auch er iſt der Überzeugung, daß ein ſo vollkommener Organismus nicht unvermittelt aus dem Schlamme entſtehen könne; es müſſen niedere Formen die Vorbereitung geweſen ſein. Und indem er vergleichend auf die Weiſe blickt, wie ſich jetzt bei der Ontogenie eine ſolche Vorbereitung der höheren Formen durch niedere zeigt, einerſeits durch Eier, anderſeits durch eine niedere Lebensform, wie die Raupe ſie gegenüber dem Schmetter-

[1]) Vgl. De Gen. An. III, 11.

ling und andern Inſekten darſtellt, kommt er dazu, die Möglichkeiten zunächſt auf dieſe beiden Hypotheſen zu beſchränken, und ſchließlich unter ihnen wieder der der Entſtehung aus einem niederen, wurmartigen Lebeweſen den Vorzug zu geben. An dieſe ſich zu halten, erſcheine als das Vernünftige [1]).

Stufen des Lebens. Überlegenheit des Menſchen durch ſeine teilweiſe geiſtige Natur.

Dabei muß aber natürlich wegen der Vollkommenheit des Endergebniſſes der Entwicklung an einen Fall gedacht werden, wo die unter dem himmlichen Einfluß

[1]) Trotz der eingehenden Erörterung der Weiſe, wie die erſten Menſchen aus dem Schlamm entſtanden ſeien, wollen die Interpreten gemeiniglich nicht zugeben, daß Ariſtoteles an einen Anfang des Menſchengeſchlechtes geglaubt habe. Sie berufen ſich dabei auf eine Reihe von Stellen, in welchen Ariſtoteles lehren ſoll, daß die Wiſſenſchaften ſchon unendlich oft aufgebaut worden und wieder in Verfall geraten ſeien. Sieht man genau zu, ſo lehrt dies aber *keine einzige* von ihnen, indem vielmehr *eine wie die andere* nur ſagt, daß jede Wiſſenſchaft ins Unendliche oft entdeckt und wieder verloren werde; was genügt, um die Hypotheſe, daß unſerer Periode ſchon eine andere vorausgegangen ſei, wahrſcheinlich zu machen. Die Differenz iſt aber in anderer Beziehung ſehr weſentlich. Da, wie wir hören werden, beim Tode des Menſchen ſein intellektiver Seelenteil, der ſogenannte νοῦς, unſterblich fortbeſteht, und kein überlebender menſchlicher νοῦς zum zweiten Male ſich mit einem Leib verbindet: ſo müßten, wenn ſchon unendlich viele Zeugungen erfolgt wären, gegenwärtig aktuell unendlich viele abgeſchiedene Menſchengeiſter beſtehen, was nach Ariſtoteles eine Abſurdität involviert, während die Annahme einer Vervielfältigung ins Unendliche nach ihm keineswegs abſurd iſt. Zu der Lehre von einem Anfang des Menſchengeſchlechts ſtimmt es auch, wenn Ariſtoteles in der Politik von einem Menſchen ſpricht, der zum erſtenmal einen Staat erfunden habe. Vgl. hiezu die ausführlichere Erörterung in meiner eben erſcheinenden Abhandlung „Ariſtoteles' Lehre vom Urſprung des menſchlichen Geiſtes", S. 95 ff., wo ich nachweiſe, daß in der Stelle Pol. VII, 10 p. 1329 b 26 ſtatt „εὑρῆσθαι" „εὑρίσκεσθαι" zu leſen iſt.

entstandenen Dispositionen viel vollkommener waren als bei den, wie Aristoteles meint, von uns beobachteten spontanen Erzeugungen. Doch was hindert anzunehmen, daß, wie der Samen verschiedener Pflanzen und Tierarten[1]), auch die Dispositionen bei der Urzeugung sehr verschiedenartig waren und sehr große Gradunterschiede der Vollkommenheit aufwiesen? Zu solchen, aus welchen die höheren Tierarten und die Menschen hervorgegangen sind, konnte es nur unter ganz besonders günstiger Konstellation im Zusammenhang mit den ihnen vorangegangenen Einflüssen kommen. Sie aber genügte für immer; denn wenn sie nicht zu etwas führte, was ewiges Sein hatte, so hatte die Natur dies durch die Kraft zu endlos sich wiederholender Erzeugung ersetzt[2]).

Von den drei Stufen: Pflanze, Tier und Mensch, besitzt jede höhere gewisse Lebensfunktionen mit der vorausgehenden niederen gemeinsam und bringt eigentümliche neue hinzu. Die Lebensfunktionen der Pflanze beschränken sich auf Ernährung, Wachstum und Erzeugung; dazu kommen beim Tier auch noch die Funktionen der Empfindung nebst Phantasie und Gedächtnis, des Begehrens, worin, in dem weiten Sinne, in welchem es Aristoteles faßt, die sämtlichen Affekte, wie sinnliche Lust und Unlust, Zorn, Hoffnung und Furcht u. dgl. mit beschlossen sind, und die willkürliche örtliche Bewegung; beim Menschen endlich auch noch die Funktionen des Verstandes, welcher begrifflich denkt, urteilt und schließt, und die höheren Gemütstätigkeiten, welche, so wie das intellektive Erkennen dem Empfinden, dem sinnlichen Begehren analog sind. Auch glaubt ihm Aristoteles, damit er zu wirklichem Denken gelange, außer der die Gedanken aufnehmenden Fähigkeit eine gewisse aktive Kraft zuschreiben zu müssen, die er ebenfalls νοῦς nennt, aber nicht, weil sie denkt (denn das Denken ist eine Art Leiden), sondern weil sie

[1]) De Gen. An. II, 3 p. 736 b 31.

[2]) De Gen. et Corr. II, 10 p. 336 b 27.

denken macht; alſo in ähnlich übertragenem Sinne, wie wir eine Arznei geſund nennen, weil ſie die Geſundheit verleiht. Wir werden ſogleich beſſer verſtehen, welchem Bedürfnis er durch ihre Annahme genügen wollte.

Jede folgende Stufe erhebt ſich ſo hoch über die vorausgehende, daß dieſe ihr gegenüber leblos erſcheint. Die Pflanze, der noch alles Bewußtſein fehlt, hat eben darum noch gar nicht an dem in ſich ſelbſt Guten teil[1]); ſie iſt gut nur im Sinne des Nützlichen. Anderes gilt vom Tier, das unterſcheidet, und in welchem auch der Luſt nicht ganz der Charakter eines in ſich Guten abgeſprochen werden kann, ſo gewiß der ihr entgegengeſetzte Schmerz, in ſich ſelbſt betrachtet, als ein Übel erſcheint. Doch ſo hoch um dieſes Umſtands willen das Tier über der Pflanze ſteht, ſo iſt doch der Abſtand zwiſchen Tier und Menſch noch unvergleichlich größer. Das Tier iſt nach Ariſtoteles wie die Pflanze allen ſeinen Teilen nach körperlich, der Menſch aber ſoll nach ihm ein teilweiſe körperliches, teilweiſe geiſtiges Weſen ſein. Ich ſage „teilweiſe körperliches, teilweiſe geiſtiges Weſen" und gebe dadurch zu erkennen, daß Ariſtoteles den Menſchen nicht für eine Verbindung zweier wirklichen Subſtanzen, vielmehr für eine einzige, einheitliche wirkliche Subſtanz hält. Wie die Vielheit von Teilen mit ſo tiefgreifenden Unterſchieden, wie Fleiſch, Knochen, Sehne u. dgl. ſie zeigen, nach Ariſtoteles nicht damit unvereinbar iſt, daß ſie alle zu einer einzigen einheitlichen wirklichen Subſtanz gehören und keiner eine wirkliche Subſtanz für ſich iſt: ſo trägt er auch kein Bedenken zu glauben, daß eine ſo große Differenz, wie die zwiſchen Körperlichem und Geiſtigem damit vereinbar ſei, daß beide als Teile zuſammen eine einheitliche Subſtanz ausmachen.

Eines der Argumente, die Ariſtoteles dazu führten, das Subjekt der ſenſitiven Funktionen für körperlich, das der intellektiven Funktionen für geiſtig zu halten,

[1]) Vgl. Theophraſts metaphyſiſches Fragment.

lernen wir im ersten der drei Bücher von der Seele kennen. Es scheint ihm widersprechend, daß ein Akzidens, welches kontinuierliche Teile unterscheiden läßt, in einer unausgedehnten Substanz, und ein unausgedehntes Akzidens in einer ausgedehnten Substanz als Subjekt sich finde. Unsere Sinneswahrnehmungen, wie z. B. das Sehen, zeigen aber kontinuierliche Teile, denn jedem andern Teile des gesehenen Bildes entspricht ein anderer Teil des Sehens: also, schließt er, ist das substanzielle Subjekt unseres Sehens ausgedehnt. Umgekehrt ist, wenn ich einen allgemeinen Begriff wie den des Dinges, der Verneinung u. dgl. denke, das Denken so wenig aus kontinuierlichen Teilen zusammengesetzt als das Objekt, wie es von ihm gedacht wird; und somit ist das Subjekt dieses Denkens in uns geistig. Zu diesem fügt das vierte Kapitel des dritten Buches noch weitere Beweisgründe hinzu, wie z. B. den, daß wir, wenn wir etwas sehr Sensibles erfaßt hätten, daraufhin unfähiger seien zum Erfassen eines minder Sensiblen, während nicht das Gleiche, vielmehr eher das Gegenteil für intelligible Eindrücke sich ergebe. Sind nun aber unsere sensitiven Eindrücke in einem Organ, die intellektiven aber geistig, so kann an der Zugehörigkeit von etwas Körperlichem und etwas Geistigem als Teilen zu ein und demselben einheitlichen wirklichen Dinge nicht gezweifelt werden, da es ja doch sonst zu keinem Vergleich der einen mit den andern kommen könnte.

Wechselwirkung zwischen Geist und Leib

Das sensitive körperliche Organ und der geistige Teil des Menschen stehen natürlich auch in Wechselwirkung. Doch glaubt Aristoteles dieselbe nur in der Art möglich, daß der Anfang durch eine Einwirkung gemacht werde, die der geistige Teil auf den leiblichen übt. Die Körper der sublunarischen Welt können, wir erinnern uns, nicht einmal auf die Gestirne und ihre Sphären einwirken;

wie ſollten ſie aus eigner Kraft einen Geiſt zu verändern imſtande ſein? Das körperliche Organ würde dazu ſo wenig ausreichen, als ein Feuer einen Geiſt glühend machen kann.

Da ergibt ſich nun aber eine Schwierigkeit. Die intellektiven Funktionen vollziehen ſich alle in einer gewiſſen Abhängigkeit von den ſenſitiven; in den Phantasmen, die der senſitive Teil hat, erfaßt der menſchliche Geiſt die darin enthaltenen Begriffe und wird ſo erſt aus einem, der denken kann, wirklich denkend. Somit kann er denkend nicht früher auf den ſenſitiven Teil eine Wirkung üben, als er die erſte Wirkung von ihm empfängt.

Dieſer Umſtand nun iſt es, um deswillen Ariſtoteles, außer der Fähigkeit zu denken und zu wollen, dem menſchlichen Geiſt noch jene aktive Kraft zugeſchrieben hat, deren wir ſchon erwähnten. Er nimmt an, daß vor allem Denken ein Einfluß von dem Geiſte auf das ſenſitive Organ, in welchem die Phantasmen ſind, geübt werde, welcher dieſen zur Rückwirkung befähige. Das und nichts anderes iſt die Funktion des νοῦς ποιητικός, aus welchem manche ein höheres denkendes Vermögen der Seele, manche ſo gar eine beſondere einheitliche, alle Menſchengeiſter erleuchtende, höhere Intelligenz oder auch die Gottheit ſelber machen wollten, während der νοῦς ποιητικὸς gar nicht denkt, ſondern nur durch ſeine zunächſt auf den ſinnlichen Teil gerichtete Wirkſamkeit unſer geiſtiges Denkvermögen aus einem bloß in Möglichkeit Denkenden zum wirklich Denkenden macht[1]). Iſt dies geſchehen, ſo übt der Geiſt mit ſeiner Denk- und Gemütstätigkeit auch bewußt die mannigfachſten Einwirkungen auf den Verlauf der Phantasmen und der Affekte.

---

[1]) Vgl. die ausführliche Darſtellung und Begründung in meiner Schrift „Die Pſychologie des Ariſtoteles, insbeſondere ſeine Lehre vom νοῦς ποιητικός.“

Mitwirkung der Gottheit zur Entstehung des Menschen.

Wenn Aristoteles so der Schwierigkeit Rechnung trägt, welche sich für die Einwirkung von etwas Leiblichem auf etwas Geistiges selbst dann noch zu ergeben scheint, wenn beide als Teile zu ein und derselben wirklichen Substanz gehörig gedacht werden: so konnte er um so weniger die übersehen, welche sich daraus ergibt, daß als Produkt der Erzeugung, die doch ein vegetativer Prozeß ist, beim Menschen nicht ein rein körperliches, sondern ein teilweise geistiges Wesen erscheint. Wie sollte sich dieses auch seinem geistigen Teile nach aus dem Samen und den Katamenien, die doch beide nur Überschüsse verarbeiteten Nahrungsstoffes sind, entwickelt haben? – In der Tat hält Aristoteles sowohl dies für unmöglich, als auch die Unterstützung durch andere sekundäre Kräfte für nicht ausreichend und glaubt vielmehr eine unmittelbare Mitwirkung der Gottheit selbst annehmen zu müssen. In dem durch den Zeugungssaft gebildeten, körperlichen Produkt, in welchem bei seinem Abgang vom Mutterschoß der Same des die Seele gebenden Prinzips mitabgeht, ist, lehrt er, wo es sich um eine menschliche Geburt handelt, dieser Same ein doppelter: der eine körperlich, der andere unkörperlich. Der körperliche ist der Samen des Zeugungssaftes; und dieser, da er sich auflöst und verdunstet, ist nicht als ein besonderer Teil, sondern, wie der Feigensaft in der dadurch zum Gerinnen gebrachten Milch aufgegangen, darin enthalten. Der unkörperliche dagegen ist ein göttlicher Samen und ist, da bei ihm von Auflösung und Verdunstung keine Rede sein kann, im Zeugungsprodukt als ein besonderer Teil zu unterscheiden. Es ist dies der intellektive Teil der menschlichen Seele, der sogenannte νοῦς.

Damit dieses Eingreifen der Gottheit nicht zu befremdlich erscheine, versäumt Aristoteles nicht, darauf

aufmerksam zu machen, daß ja schon zum Entstehen eines Lebewesens überhaupt die Kräfte der niederen Elemente nicht ausgereicht hätten, daß vielmehr die Kraft der himmlischen Substanzen in gewisser Weise vergöttlichend als Ursache mit beteiligt war. Wir haben also in dem Mitwirken der Gottheit zum Entstehen des Menschen nicht etwas, wofür die Analogie bei der Entstehung niederer Lebewesen ganz fehlte.

Aber wie ist dieses Eingreifen der Gottheit zu denken? Hat sie, nachdem sie den geistigen Teil des Menschen von Ewigkeit schöpferisch hervorgebracht hatte [1]), ihn nun mit einem Embryo in der Art verbunden, daß er, der bisher als besondere geistige Substanz für sich bestand, nun aufhörte, ein wirkliches Wesen für sich zu sein, und Teil einer menschlichen Natur wurde, oder hat sie ihn erst jetzt schöpferisch hervorgebracht? — Wenn Aristoteles das erste annahm, so mußte er glauben, daß derselbe Geist wieder und wieder mit anderen und anderen Embryonen verbunden werde; denn das Menschengeschlecht erhält sich nach ihm fortzeugend ins Unendliche, die Menge der von Ewigkeit bestehenden Geister kann aber nur eine endliche sein. Alle Ausleger sind nun darin einig, daß Aristoteles in der reiferen Zeit seines Philosophierens die Palingenese verworfen hat [2]). Also ist diese Möglichkeit ausgeschlossen. Und sie scheint es auch noch aus einem anderen Grunde, den schon Theophrast

---

[1]) Daß er Gott zur Ursache hat, steht nach dem, was wir früher gesehen, schon darum außer Zweifel, weil Gott die Ursache aller Dinge, die der Sphärengeister nicht minder als die der korruptiblen Wesen, ist. Auch weist Aristoteles De An. III, 5 und 7 ausdrücklich auf das ewig aktuelle, göttliche Wissen als die erste Ursache alles menschlichen Wissens zurück. Und einen ähnlichen Hinweis auf die Gottheit als das erste Prinzip der natürlichen Tendenzen des menschlichen Geistes finden wir im siebenten Buch der Eudemischen Ethik Kap. 14. Es kann sich also nur um die Frage handeln, ob der menschliche Geist von |Ewigkeit oder nicht von Ewigkeit Gott entstamme.

[2]) Vgl. De An. I, 3 p. 407 b 21.

geltend macht[1]). Wie ſollte es denkbar ſein, daß ein gewiſſer von Ewigkeit für ſich beſtehender Geiſt ſo, wie es im Menſchen der Fall ſein würde, mit dem, was ſich als Produkt einer embryonalen Entwicklung ergibt, ſeiner Natur nach zuſammengehörig wäre? Die Seele dieſes Menſchen iſt ja nach Ariſtoteles die Natur dieſes Menſchen, und der geiſtige Teil dieſer Seele alſo ein Teil dieſer Natur. Und ſo ſchließt denn Theophraſt, man müſſe den νοῦς nicht als fertig hinzugeſetzt, ſondern als im Entſtehen des Menſchen mitbegriffen denken. Und das ſtimmt zu dem, was Ariſtoteles ausdrücklich lehrt, wo er hinſichtlich der menſchlichen Seele, zwiſchen Prä- und Poſtexiſtenz unterſcheidend, die erſtere vollſtändig in Abrede ſtellt, dagegen, als auf etwas ihm offenbar ſehr Wichtiges, darauf aufmerkſam macht, daß nichtsdeſtoweniger ein Fortbeſtand der Seele nach dem Tode nicht ausgeſchloſſen ſei; nicht zwar der ganzen, wohl aber ihres intellektiven Teils[2]).

Aber auch der Annahme, daß Ariſtoteles den νοῦς des einzelnen Menſchen bei deſſen Erzeugung durch die Gottheit neu hervorbringen laſſe, ſteht entgegen, daß wir ja dann ein Werden aus nichts hätten, das Ariſtoteles aufs entſchiedenſte als unmöglich in Abrede ſtellt. Und wir kennen ja auch den Grund, der ihm bei dieſer Lehre maßgebend war. Iſt das wirkende Prinzip gegeben, und fehlt keine der etwa erforderlichen Mitbedingungen, ſo muß die Wirkung zugleich mit ihm gegeben ſein. Unter dieſem Geſichtspunkt betrachtet ſcheinen alſo die menſchlichen Geiſter, wenn von der Gottheit gewirkt, ebenſo von Ewigkeit ſein zu müſſen wie die Geiſter der Himmelsſphären.

---

[1]) Vgl. Theophraſts Fragment aus dem fünften Buch der Phyſik bei Themiſtius zu De Anima III, 5 fol. 91 r.

[2]) Vgl. Met. Λ, 3 und die Weiſe, wie Zeller in ſeiner „Abhandlung von der Ewigkeit des Geiſtes“ ſich bemüht, dieſe Stelle zu entkräften, und ſeine Widerlegung in meinem „Offenen Brief an Zeller“ 1883.

Doch die ganze Schwierigkeit löſt ſich, wenn wir darauf achten, daß, wie immer bei der Erzeugung eines Menſchen etwas neu entſteht, was einem Teil ſeiner Seele nach geiſtig iſt, darum doch nicht geſagt werden kann, daß dieſer geiſtige Teil der Seele neu entſtehe; wie ja auch nicht, daß die Seele neu entſtehe. Ariſtoteles hebt gerade auch an der Stelle, an welcher er die Präexiſtenz der Seele im Gegenſatz zu ihrer teilweiſen Poſtexiſtenz in Abrede ſtellt, ausdrücklich hervor, daß man nicht ſagen dürfe, die Seele entſtehe, ſondern das wirkliche Ding, deſſen Natur die Seele ſei. Ein Pferd erzeugt ein Pferd, nicht die Seele eines Pferdes: und ſo erzeugt auch ein Menſch einen Menſchen, nicht aber die Seele eines Menſchen oder einen Teil dieſer Seele. Und wenn er nicht allein, ſondern nur unter unmittelbarer Mitwirkung der Gottheit einen Menſchen erzeugt, ſo gilt, was von ihm gilt, ganz ebenſo von der Gottheit als wirkendem Prinzip. Was von ihr gewirkt wird, genauer geſagt, was unter ihrer Mitwirkung entſteht, iſt einzig und allein der Menſch, nicht aber die Seele dieſes Menſchen oder ein Teil dieſer Seele; denn dieſe entſtehen gar nicht, ſondern ſind nur als zum Menſchen gehörige Teile, wenn er entſtanden iſt, mitgegeben. So wenig alſo handelt es ſich hier um ein Entſtehen des νοῦς aus nichts, daß es ſich vielmehr gar nicht um ein Entſtehen des νοῦς handelt; vielmehr um die Entſtehung eines Menſchen infolge eines Zuſammenwirkens des väterlichen Samens und der ſchöpferiſchen Kraft der Gottheit, deren Wille hier nicht auf ein durch ſie allein unmittelbar bedingtes Entſtehen, ſondern ein durch die Kraft des Samens und die embryonale Entwicklung Mitbedingtes abzielt. So kann denn, da der Menſch das einzige iſt, was hier entſteht, dieſer aber nicht aus nichts entſteht, hier keineswegs von einer Verletzung des Satzes, daß niemals etwas aus nichts entſtehe, geſprochen werden. Und daß dies auch dann nicht der Fall iſt, wenn nach dem Tode des Menſchen der geiſtige Teil ſeiner Seele nun allerdings

als ein wirkliches Ding für sich zurückbleibt, ist ebenso augenscheinlich. Will man in diesem Fall ihm deshalb, weil er nun zu einem wirklichen Dinge für sich wird, während er bisher nur Teil der Form des Menschen war, ein Entstehen zuschreiben, so doch wahrlich nicht ein Entstehen aus nichts; da er vielmehr aus dem Menschen entsteht, von dem er nach der Korruption des Leibes, ohne selbst eine Umwandlung in Entgegengesetztes zu erfahren, als inkorruptibler Rest zurückbleibt[1]). So zeigen

---

[1]) Vergleicht man mit dieser Darlegung das, was ich in meiner Schrift „Über den Creatianismus des Aristoteles", 1882 gesagt habe, so bemerkt man eine wesentliche Korrektur. Gerne bekenne ich, wenn ich Zellers Auffassung noch heute schon durch die damals erbrachten Gründe für vollkommen widerlegt halte, daß doch auch meine Auffassung noch mit einem Fehler behaftet war, mit dessen Berichtigung der einzige wahrhaft bedeutende Einwand von Zeller entfällt. Ich sprach mit Unrecht von einer Schöpfung des geistigen Teiles der menschlichen Seele, wo ich vielmehr von einem Mitwirken der Gottheit zur Entstehung des einheitlichen, geistig leiblichen Menschen hätte reden sollen. Auch die Stelle De Gen. An. II, 3 p. 737 a 7 hatte ich mir damals noch nicht in ihrem wahren Sinne verständlich gemacht.

Aristoteles sagt, unser geistiger Teil sei am meisten unser Selbst. (Vgl. Eth. Nic. X, 7 p. 1178 a 2.) Wenn unser Geist, so hätten darum wir selbst nach ihm keinen Anfang genommen, und es wäre nicht zutreffend, wenn er Eth. Nic. sagt, daß wir unseren Eltern unser Sein dankten, da sie vielmehr nur etwa zu den Ursachen unserer Einkörperung gezählt werden könnten. In Platons Munde wäre darum ein solches Wort unmöglich. Als ich dies schon früher mit geltend machte, erwiderte Zeller, daß auch nach meiner Ansicht die Eltern nicht als Ursache des totalen Seins des Kindes, sondern nur seines Leibes zu betrachten wären. Die Entgegnung erschien vielleicht auch damals wenig kräftig, immerhin hätte ja die Erzeugung des Leibes die Schöpfung des Geistes nach allgemein gültigem kosmischem Gesetze zur Folge gehabt. Nach der Art, wie ich jetzt meine Darstellung berichtige, ist sie aber gar nicht mehr am Platze; denn nicht der Geist wird von Gott und der Leib vom Vater, sondern der einheitliche geistig-körperliche Mensch durch ein Zusammenwirken beider erzeugt, in dessen einheitlichem Entstehen die Seele ihrem vegetativen, sensitiven und intellektiven Teil nach inbegriffen ist. Der Vater wie der Gott sind also Ursache des ganzen Menschen, wenn auch weder der

ſich denn die allgemeinen Prinzipien, die Ariſtoteles für das Entſtehen der Dinge aufgeſtellt hat, hier in keiner Weiſe verletzt.

Es iſt für das Verſtändnis der ganzen ariſtoteliſchen Weltanſchauung von höchſter Wichtigkeit, daß man ſich dieſen Punkt ſeiner Lehre zur vollen Klarheit bringt und begreiflich macht, wie es nach ihm trotz der Leugnung jedes Werdens aus nichts zu einer nachträglichen Vermehrung der immateriellen Subſtanzen kommen könne. Man wird daraufhin dann ſofort auch erkennen, warum Ariſtoteles den menſchlichen νοῦς nicht ſchon im Samen des Vaters ſeinen Anfang nehmen laſſen konnte, wenn er dieſen Samen nicht ſchon geradezu für intellektiv beſeelt halten, d. h. ihn ſchon für etwas, was der Natur des Menſchen teilhaft und ſelbſt ſchon ein Menſch ſei, erklären wollte. Denn der νοῦς hätte ja dann anfangs als ein Ding für ſich beſtanden und als ſolches für ſich und nicht bloß als Teil eines anderen ſeinen Anfang genommen; mit anderen Worten, wir hätten jenes von Ariſtoteles für unmöglich gehaltene Entſtehen aus nichts. Ja, ſowenig der νοῦς nach Ariſtoteles ſchon im Samen des Vaters, ſowenig kann er auch noch in dem Keim vom Augenblick der Befruchtung an gegeben ſein, da dieſem, wie Ariſtoteles durch ſeine ſehr beachtenswerten embryologiſchen Unterſuchungen feſtgeſtellt hat, erſt nach einer Reihe ſehr tiefgreifender Umwandlungen die menſchliche Natur zu eigen wird. Zuerſt gilt er ihm auch nach der Befruchtung als im eigentlichen Sinne noch ganz unbeſeelt, wenn auch zur Beſeelung vorbereitet; dann ſoll er, einer bloß vegetativen Seele teilhaft geworden, ein bloß pflanzliches Leben führen; dann zu einer animaliſchen

---

Vater noch der Gott die ausſchließliche Urſache desſelben iſt. Ebenſo erſcheinen der menſchliche Same und menſchliche Embryo in ſeinen früheſten Entwicklungsſtufen nicht als Menſchenleib in Möglichkeit, ſondern als Menſch in Möglichkeit, und es wird von ihnen geſagt, daß ſie auch die intellektive Seele der Möglichkeit nach hätten. De Gen. An. II, 3.

Beſeelung gelangen, ſo zwar, daß er nunmehr ſinnliche Lebenstätigkeiten übt; und abermals beträchtlich ſpäter noch der intellektiven Seele und mit ihr der wahren Natur des Menſchen teilhaft werden. Hier erſt wird das Zeugungsprodukt unter jener beſonderen Mitwirkung der Gottheit ein geiſtig-körperliches Weſen [1]).

---

[1]) Zeller meint, nach Ariſtoteles ſei der νοῦς ſchon vor der Begattung im Samen des Vaters geweſen und werde darum ebenſo wie der Zeugungsſaft zum väterlichen Samen gerechnet. Wenn Ariſtoteles ihn θεῖον σπέρμα nennt, ſo bezeichne dies nicht ein Woher des Samens, vielmehr heiße „göttlich" hier ſo viel wie geiſtig. Aber die Frage nach dem Woher war ausdrücklich aufgeworfen worden und findet, wenn nicht durch das „θεῖον", gar keine Beantwortung. Und wenn θεῖον hier nicht mehr ſagen wollte als geiſtig, ſo würden die Worte: τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ (nach anderer Lesart τι) θεῖον zur nichtsſagenden Tautologie; hieße es doch, ein Teil des Samens ſei geiſtig, bei jenen Zeugungsprodukten nämlich, worin der geiſtige (oder ein geiſtiger) Samen beſchloſſen ſei. Ebenſo befremdlich iſt es, wenn Zeller meint, die ariſtoteliſchen Schriften kennten gar nicht den Ausdruck θεῖον als Ausdruck einer kauſalen Beziehung. Ich möchte doch wiſſen, welche andere Deutung man den Worten θεία εὐτυχία in der Eudemiſchen Ethik geben könnte als die von einem Glücke, das uns durch göttliche Fügung zuteil wird. Ariſtoteles müßte auch geradezu als ein Mann betrachtet werden, der mit der griechiſchen Sprache ſeiner Zeit nicht genügend bekannt geweſen, wenn er es für untunlich gehalten hätte, das θεῖον jemals in kauſalem Sinne zu gebrauchen. Und nun gar in der Verbindung mit σπέρμα, welches die kauſale Deutung ſo beſonders nahelegt! Daß der Ausdruck θεῖος bei ihm zum eindeutigen Terminus technicus für immateriell geworden ſei, kann nicht geltend gemacht werden, da bei ihm ſeine Bedeutung vielmehr in mannigfacher Weiſe wechſelt. Ein für die Interpretation erſchwerender Umſtand liegt in einer Korruption des Textes, die ſich ſchon aus Gründen der Syntaxe merklich machen mußte. Man hat darum in dem Satze: τὸ δὲ τῆς γονῆς σῶμα, ἐν ᾧ συναπέρχεται τὸ σπέρμα τὸ τῆς ψυχικῆς ἀρχῆς, τὸ μὲν χωριστὸν ὂν σώματος, ... τὸ δ᾽ ἀχώριστον, τοῦτο τὸ σπέρμα τῆς γονῆς διαλύεται uſw. das letztere σπέρμα in σῶμα emendieren wollen. Dieſe Konjektur iſt verfehlt, vielmehr ſcheint zu leſen: τὸ δ᾽ ἐκ τῆς γονῆς σῶμα . . . . ἀχώριστον, τούτῳ τὸ uſw. Die Erklärung der ſo emendierten Worte liegt in dem, was ich im Texte geſagt habe. Wenn, wie Zeller meint, der νοῦς im Samen des Vaters geweſen wäre, ſo könnte er doch nicht ihn beſeelt haben, denn dies wird wieder und

Für Aristoteles fällt dieser Augenblick der Vollendung mit dem der Differenzierung des geschlechtlichen Unterschieds zusammen [1]); also mit dem, in welchem auch Platon die von der Gottheit gebildete Seele dem Embryo einpflanzen ließ. Dieser, der nicht an die Zugehörigheit des menschlichen Geistes zur Natur des Leibes glaubte, hatte sich darum für die Beseelung durch ihn in einem so späten Stadium der Entwicklung entschieden, weil, je nach der Qualität der Seele, der einen ein männlicher, der anderen ein weiblicher Organismus zum Wohnort angewiesen werden sollte. Immerhin ist die Übereinstimmung als Beweis dafür, wie überall Spuren des Einflusses von Platon bei Aristoteles sichtbar werden, interessant.

---

wieder aufs bestimmteste geleugnet. Wie anders aber könnte er darin sein? Doch nicht wie ein Körper in einem Körper ist; er ist ja unkörperlich. Also nur etwa in dem Sinne, daß er darauf wirkte oder etwas von ihm erlitte oder beides. Wie aber und was würde er wirken, wo es sich um rein vegatative Prozesse handelt und die noetische Tätigkeit später sogar als die sensitive beginnt? Und daß er, der unkörperliche, von dem körperlichen Samen leiden könnte, ist ganz ausgeschlossen. Ferner, wie wäre der νοῦς, wenn er zunächst in dem Samen des Vaters war, dadurch, daß der Samen in die Katamenien einging, mit hineingegangen, wenn er nicht zur Natur des Samens gehörte, sondern ein Ding für sich war? Offenbar müßte er die Begleitbewegung auch für sich vollzogen haben; aber wie könnte er nach Aristoteles eine lokale Bewegung für sich vollziehen, da doch in der Physik bei der Erörterung der Zenonischen Argumente aufs ausdrücklichste gelehrt wird, daß nur etwas Ausgedehntes sich lokal fortbewegen könne? So erscheinen denn auch die Sphärengeister als schlechthin unbewegte und unbewegliche Substanzen. Wer dies erwägt, der sieht auch ein, wie unzulässig die Deutung des θύραθεν ἐπεισιέναι (De Gen. An. II, 3 p. 736 b 28) ist, welche es als Ausdruck für ein lokales Versetztwerden von außen nach innen begreifen will. Nichts sicherer, als daß es sich um nichts anderes als um ein kausales Woher handeln kann. So müssen wir denn hier wieder den Vorwurf erheben, daß man es gänzlich vernachlässigt hat, auf den Zusammenhang eines Lehrpunktes mit dem Ganzen der Lehre zu achten. (Vgl. auch meine eben erscheinende Schrift „Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes.")

[1]) Vgl. De Gen. An. II, 4.

Das Auftreten des Menschengeschlechts s. z. s. die Fülle der Zeiten.

Ist der Eintritt des νοῦς in den Foetus der Augenblick seiner Vollendung, so kann das Auftreten des Menschengeschlechts in der Geschichte recht eigentlich als die Fülle der Zeiten betrachtet werden. Der Mensch, und insbesondere sein geistiger Teil, durch den er so viel mehr als durch den leiblichen der Gottheit ähnlich ist, erscheint ja als das vornehmste Ziel, auf dessen Erreichung die ganze irdische Entwicklung und nach dem, was wir früher sagten, wenn diese, auch die ganze Ordnung und Bewegung der Himmelssphären ausgeht. Aristoteles bezeichnet ihn geradezu als Gott in der irdischen Welt. Wenn im Gegensatz zur Pflanze das Tier schon etwas an dem in sich selbst Guten teil hat, so verschwindet dies doch neben dem, was in dem Menschen sich verwirklicht findet. Aber dieses Gut liegt bei ihm nicht sowohl in der menschlichen Natur als solcher oder in dem ihr zugehörigen geistigen Teile, als in dessen Tätigkeit. Die Gottheit ist nach Aristoteles nicht ein bloßes Verstandesvermögen, sondern wirkliches Denken und seliges Leben. Und so ist denn auch der Mensch der Gottähnlichkeit und des in sich Guten nur teilhaft, insofern er in vollkommener Betätigung seiner geistigen Kräfte begriffen ist. Hier aber steht, wie mit der Metaphysik auch die Ethik und Politik aufs nachdrücklichste hervorheben, die Weisheit obenan. Sie erscheint in der Art als der Zweck des Menschen, daß die Rücksicht auf sie und ihre Interessen nach Aristoteles für die ganze Ordnung des menschlichen Lebens maßgebend werden soll. In der Nikomachischen wie in der Eudemischen und in der sogenannten Großen Ethik wird dies gleich energisch geltend gemacht. In gewissem Sinn, heißt es hier, sei es die Ethik und praktische Klugheit, in gewissem anderen Sinn aber die Weisheit, nach der sich alles zu richten habe. Die praktische

Klugheit in dem Sinne, daß ſie die Anweiſungen gibt; die Weisheit aber im Sinne des Guten, auf deſſen Erreichung jene Anweiſungen abzielen. Die ſittlichen Tugenden ſollen in einer Mitte liegen zwiſchen zwei fehlerhaften Extremen. Fragt man aber, wie dieſe Mitte zu beſtimmen ſei, ſo iſt im letzten Grunde die Antwort die: so, wie es am beſten dem Lebenszwecke des Menſchen, der in der Erkenntnis des Weiſen liegt, entſpricht. Auch alle geſelligen Verbindungen, in die der Menſch eintritt, ſollen daher im letzten Grunde zu ihr als Ziel geordnet ſein. Bedarf der Menſch des Staates zur ſittlichen Erziehung und Führung, ſo ſoll auch der ganze Staat ſeine höchſte Aufgabe in der Förderung der Weisheit ſehen. Die Gerechtigkeit in jenem weiten Sinn, in welchem ſie die ganze Sittlichkeit in ſich begreift, nennt Ariſtoteles „ſchöner als den Morgenſtern und als den Abendſtern". Aber wir ſehen, die Weisheit iſt ihm die Sonne, die dieſem Morgenſtern und Abendſtern den Glanz verleiht.

Das Diesſeits als Vorbereitung für ein allbeſeligendes und jedem gerecht vergeltendes Jenſeits.

Aber haben wir in ihr ſchon den Höhepunkt der ganzen Entwicklung? oder würde unter ſolcher Annahme die Welt noch weit davon entfernt erſcheinen müſſen, die denkbar vollkommenſte, weil gottähnlichſte zu ſein? Der Weisheit ſehen wir nur relativ wenige teilhaft werden, und auch ſie nur mit Unterbrechungen bei ihren erhabenen Betrachtungen verweilen. Ja, auch dieſe, mit welchen Unvollkommenheiten ſind ſie nicht behaftet. Sagt doch das zweite Buch der Metaphyſik, wer immer ſein Verfaſſer ſein möge, ganz im Sinne des Ariſtoteles, daß der Verſtand des Menſchen dem Auge einer Nachteule gleiche, welches da am wenigſten ſehe, wo der Tag am hellſten ſcheine. Nur durch Analogieſchlüſſe rühren wir an die

Gottheit, indem wir ſo die an und für ſich unpaſſenden Erfahrungsbegriffe verwertbar machen, während uns eine eigentlich anſchauliche Erkenntnis Gottes fehlt.

Ariſtoteles lehrt, daß unſerm Verſtand auch die Fähigkeit zu dieſer nicht abgehe, und daß wir darum hier nicht einem Blinden, vielmehr einem mit Sehvermögen Begabten in einer Zeit, wo er nicht wirklich ſieht, zu vergleichen ſeien [1]). Aber im dritten Buch von der Seele wirft er die Frage auf, ob ein noch nicht vom Leibe befreiter Geiſt zur Erkenntnis eines rein geiſtigen Weſens fähig ſei. Und wäre es zu jener ausgeführten Metaphyſik gekommen, für die er hier die Beantwortung der Frage verſpart, ſo würde er ſie im Hinblick darauf, daß alle unſere Begriffe aus den Phantasmen geſchöpft werden, verneint haben. Wenn aber nicht in dieſem Leben, ſo iſt hienach im jenſeitigen ohne Zweifel ein Erfaſſen der Gottheit durch einen menſchlichen Verſtand nach ihm nicht ausgeſchloſſen. Und mit dieſem, das wie bei Gott ſelbſt und den Sphärengeiſtern auch die Erkenntnis des göttlichen Weltplans mit ſich brächte, wäre dann eine Seligkeit erreicht, der gegenüber alles, was das irdiſche Leben auch in ſeinen vollkommenſten Erſcheinungen bietet, noch unvergleichlich zurückſtände. Dort ſähen wir dann auch Erzeugniſſe der niederen Welt zu wunderbarſter Gottähnlichkeit gelangt. Und die Rückſicht auf dieſes Ziel würde alles, was auf dem Wege dazu in den Mißbildungen der Pflanzen- und Tierwelt nicht allein, ſondern auch im menſchlichen Leben ſelbſt zutage tritt (Leiden, Irrtum, Verbrechen, Verfall des Einzellebens wie des Lebens ganzer Völker und Kulturperioden), da das alles ja nur einer Art embryonaler Vorbereitung angehörte, von jedem Vorwurf entlaſten.

Wird nun dieſe Gotteserkenntnis im Jenſeits allen oder nur einigen Auserwählten zu teil? und geſchieht dies im Verlauf weiterer Entwicklung oder unmittelbar nach

---

[1]) Met. Θ, 10 p. 1052 a 2.

dem Tode? — Ariſtoteles läßt es auf Erden zu den mächtigſten Gegenſätzen von einer unverlierbaren Tugend und einer ſchlechthin unheilbaren Verworfenheit kommen [1]). Er glaubt aber auch an Verdienſt und Mißverdienſt [2]) und ſieht etwas Schönes in der gerechten Vergeltung [3]). Man könnte daraufhin vermuten, daß er auch jenſeits einen Tartarus mit ewigen Strafen lehre, zumal auch Platon dies getan hat. Doch eine Stelle in der Metaphyſik [4]) deutet ganz anderes an, indem ſie darauf anſpielt, daß viele Vorſtellungen über das Göttliche von den Geſetzgebern erdachte Fiktionen ſeien, um die Menſchen durch die Furcht zu beeinfluſſen. Auch iſt er ſtrenger Determiniſt [5]); was ihn ſo wenig als Leibniz hindert, an Freiheit und Verantwortlichkeit zu glauben. Hatten wir ihn bei der Gottheit die vollkommenſte Freiheit mit ſchlechthiniger Notwendigkeit für nicht unvereinbar halten ſehen, wie könnten wir uns darüber wundern, daß er auch eine mittelbare Notwendigkeit, wie ſie für die Natur unſeres Willens unter gewiſſen äußeren und inneren Umſtänden gegeben iſt, nicht für etwas ſeiner Freiheit Widerſprechendes gehalten hat? Unſer Wille entſcheidet ſich immer frei, d. h. nach ſeiner Neigung, für oder wider ein Tun [6]), das den Forderungen der Sittlichkeit entſpricht; und ſo liegt dies ſtets in ſeiner Macht. Und wenn auch

---

[1]) Vgl. Eth. Nic. III, 7.

[2]) Ebendaſelbſt.

[3]) Vgl. Eth. Nic. IV, 11 p. 1125 b 31, p. 1126 b 4; V, 7. 8; X, 9 p. 1179 a 28.

[4]) Vgl. Met. Λ, 8.

[5]) Als ich meine „Pſychologie des Ariſtoteles" ſchrieb, hatte ich dies noch nicht erkannt und glaube einer Pflicht zu entſprechen, indem ich, was ich dort geſagt, ausdrücklich berichtige. Namentlich in der Nikomachiſchen Ethik, die wir vor anderen als eine gereifte Frucht betrachten müſſen, zeigt ſich dies aufs unverkennbarſte, in Verbindung freilich mit der ſorgfältigſten Bemühung, ſchädlichen Folgerungen, die mancher unberechtigterweiſe an die determiniſtiſche Lehre knüpfen möchte, vorzubeugen.

[6]) Vgl. Eth. Nic. III, 3. 7 gegen Ende.

die Tugend keinem angeboren, und der eine zum Erwerb derſelben minder gut als der andere beanlagt iſt, ſo iſt es doch urſprünglich wenigſtens in die Macht eines jeden gelegt, wenn er will, die tugendhaften Dispoſitionen zu erwerben; eine Macht, die erſt im ſpäteren Leben infolge unſeres Willensmißbrauches definitiv verloren geht, während die Macht zum gerechten Tun, von der wir geſprochen, auch dann noch zurückbleibt[1]); ähnlich, wie wir ja hörten, daß nach Ariſtoteles dem Gotte deshalb, weil ſein Wille unabänderlich auf das Gute gerichtet iſt, die Macht, Böſes zu tun, nicht fehle. Aber trotzdem bleibt eine mit dem Determinismus, nach welchem im letzten Grunde eine göttliche εὐτυχία oder δυστυχία, wir können ſagen eine Art Gnadenwahl[2]), für all unſer Tun und Laſſen entſcheidend iſt, verbundene Lehre von ewiger Verdammnis eine unerträgliche Härte.

Wie alſo hat er ſich die Sache gedacht? — Es ſcheint alles darauf hinzudeuten, daß er alle im Jenſeits zu jener Erkenntnis Gottes und ſeines Weltplans und ſomit zu einem Gute gelangen laſſe, dem ſich alle irdiſchen Güter nicht vergleichen. Wenn aber dies, dann auch ſogar unmittelbar im Augenblick des Todes; denn mit der Lostrennung von dem Leibe, die, da es nach Ariſtoteles keine Wiedergeburt geben kann, endgültig ſich vollzogen hat, iſt eine Bewegung in der Seele nicht mehr möglich[3]). Nähmen wir ſogar in ihr eine Kette von ſekundären Wirkungen an, ſo müßten ſie nach dem, was wir über das zeitliche Verhältnis von Wirkung und Urſache gehört, vom erſten bis zum letzten Gliede zugleich eintreten.

Aber wie? wird dann der Vergeltungsgedanke nicht ganz und gar zu nichte? — Man könnte es meinen,

---

1) Vgl. Eth. Nic. III, 7.

2) Vgl. Eth. Nic. I, 10 p. 1099 b 11. Die Tugend iſt θεόσδοτος.

3) Vgl. Met. Λ, 7 p. 1072 b 8. Die lokale Bewegung iſt die erſte von allen. Das Denken iſt keine kontinuierliche Veränderung und bekommt ſein zeitliches Vor und Nach nur durch die Dependenz von körperlichen Prozeſſen.

und dann wäre erklärt, warum Aristoteles im Gegensatz zu Platon in der Ethik gar nicht auf eine Vergeltung im Jenseits verweist. Doch so ist es nicht. Wir erinnern an den Unterschied, auf den wir bei den Sphärengeistern im Vergleich mit der Gottheit aufmerksam machten. Ähnlich werden denn Unterschiede auch hier bestehen, und wenn die abgeschiedenen Menschengeister den Weltplan schauen und sich selbst mit ihrem Erdenleben darein verflochten sehen, so erkennt der eine sich als identisch mit einem, der Edles übt, und ein anderer mit einem, der schmähliche Taten vollbringt. Es ist die Erkenntnis, zu der sie gelangen, zugleich ein ewiges, verherrlichendes oder verdammendes Weltgericht, und ein Weltgericht, das sich als solches für ewig vor aller Augen vollzieht. Sollte hierin nicht auch eine Vergeltung und eine dem wahren Verdienst vollkommen proportionale gesehen werden können?

In jüngster Zeit hat Nietzsche, der auf Grund, ich weiß nicht welches, trügerischen Berichtes über angebliche Entdeckungen der Naturwissenschaft zu der Überzeugung gelangt war, daß alles, was in der Welt geschieht, genau so wie es geschieht, in regelmäßig wiederkehrenden Perioden sich wiederholen werde, in diesem Gedanken ein Motiv zu finden geglaubt, welches mächtig der Versuchung zu schlechtem Handeln entgegenwirken müsse. Könne es doch nicht anders als abschreckend erscheinen, durch eine niedrige Handlung, die man begeht, sich nicht bloß für einmal, sondern unendlich oft und von Ewigkeit zu Ewigkeit immer wieder neu geschändet zu sehen. Er bedachte nicht, daß der, welcher, um einer augenblicklichen Pein zu entgehen, die Sittlichkeit verletzt, sich infolge jener vermeinten unendlichmaligen Wiederholung auch sagen müßte, daß er, wenn er die ihm unleidliche Pein auf sich nähme, solches nicht bloß dies eine Mal, sondern immer und immer wieder werde tun müssen. Aber was er aus solchem Grunde unpassend sagt, scheint im Fall des Aristoteles ganz anders am Platze. Das Opfer wird

ja nur einmal gebracht, aber das Bewußtſein, mit edlem Sinn der Verſuchung widerſtanden zu haben, wird uns in alle Ewigkeit beglücken. Und wer ſolche eschatologiſche Überzeugungen hegt, könnte darin immer noch ein Motiv mehr erblicken, dem edlen Leben vor dem unedlen den Vorzug zu geben.

Doch mit der Mißbilligung der eignen Handlungsweiſe wird ſich die Bewunderung des Planes Gottes auch in jenen Fügungen ſelbſt, die zu ihr führen, verbinden. Wenn der Verbrecher verbrecheriſch handelt, weil er hintanſetzt, was vorzuziehen iſt, und umgekehrt, ſo zeigt der Weltplan Gottes ſich als der Plan der beſtmöglichen Welt, und es iſt alſo von Gottes Seite überall dem Vorzüglichen vor dem minder Guten der Vorzug gegeben. Und ſo ſind alle doch beſeligt durch das, was ſie ſchauen. Sie ſind auch, ſo verworfen ſie waren, s. z. s. bekehrt im Augenblicke des Todes. Wenn ſie früher Schlechtes vor Gutem bevorzugten, bevorzugen ſie jetzt das Beſſere und Beſte; in allem, wie in der Erkenntnis, vollkommen mit der Gottheit ſelbſt in Harmonie [1]). Wenn in irgendeiner religiöſen Lehre, ſo erſcheint in der ariſtoteliſchen Philoſophie die Gottheit als die, welche ihre Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte. Auch für die eigne Perſönlichkeit wird, was ſie Schlechtes gewollt, vergangen ſein. Jetzt iſt, was ſie erfüllt, die Liebe und Freude an dem wahrhaft Guten.

Sollte man nicht bei ſolcher philoſophiſchen Überzeugung ſich den Tod zu geben verſucht fühlen? — Doch hier gilt gewiß auch für Ariſtoteles Platons Wort: es

---

[1]) Vergleiche, was die Nik. Eth. VII, 5 gegen Ende über die Weiſe lehrt, wie es allein zur Hintanſetzung des Beſſeren kommen könne, wo dem ſokratiſchen Standpunkt, daß alle Bevorzugung des Schlechten ihren Grund in einer Unwiſſenheit habe, ein gewiſſes und für unſeren Fall ſehr bedeutungsvolles Zugeſtändnis gemacht wird.

wäre frevelhaft, den von Gott gegebenen Posten eigenmächtig zu verlassen. Es wäre eine Handlung, die wie andere verbrecherische Handlungen, für ewig unschön erscheinen würde.

Unbegrenztes Wachstum des in sich Guten. Unendliche Vervielfältigung des in Weisheit gottbeseligten Lebens.

Ins Unendliche wächst die Zahl der beseligten Geister, deren jeder eine Art Leibnizschen Monadenlebens führt, als ein Spiegel des Universums von seinem Standpunkt; doch ein Leben, das wie das der Gottheit ohne Wechsel ist. Und so hebt sich denn das Bedenken, daß die Welt nicht die bestmögliche sein könne, weil sie endlich sei und jede Endlichkeit eine überschreitbare Grenze darstelle. Denn so wahr dies ist, so wahr wird ja auch jede endliche Grenze wirklich überschritten. Die körperliche Welt freilich erfährt ein solches Wachstum nicht. Aber weit davon entfernt, daß dies ein Tadel sein könnte, erscheint es als ein Vorzug. Die körperliche Welt stellt ja nichts an sich Gutes, sondern nur Nützliches dar, und ein Überschreiten des Maßes würde als ein Überfluß erscheinen, den die schöne Ordnung der Natur nach dem Satze „natura nihil facit frustra" auch nicht auf dem biologischen Gebiete duldet. Warum freilich gerade dieses Maß für die bestmögliche Welt das geforderte war, das ist eine Frage, die wieder zu denen gehört, die wir auf dem Standpunkt unserer jetzigen beschränkten Kenntnisse nicht zu beantworten vermögen. Genug für Aristoteles, daß auch die Gegner des Optimismus nicht imstande sein würden, ein anderes als besser oder gleich gut zu erweisen.

Teleologiſche Unentbehrlichkeit der Körperwelt.

Doch warum dann überhaupt den ganzen körperlichen Apparat? Man ſollte meinen, da es ja doch ſo gut wie ausſchließlich nur auf jene ſeligen Geiſter im Jenſeits ankommt, ſo wäre weſentlich dasſelbe erreicht, wenn die Gottheit ſie ſogleich in ihrem Endzuſtande hervorgebracht hätte. Wenn wegen der Abſurdität einer wirklich unendlich großen Zahl dies nur durch eine Sukzeſſion von Schöpfungen ermöglicht worden wäre, warum nicht dieſe direkt, ſtatt auf dem Wege einer zeitweiligen Zugehörigkeit zur irdiſchen Welt, in welcher ſo viel in ſich Wertloſes, ja in ſich betrachtet, Häßliches und Verruchtes? — Doch die Antwort darauf liegt bereits in dem früher Erörterten. Was durch den Willen der Gottheit allein unmittelbar ſein erſtes Daſein empfängt, das muß nach Ariſtoteles ewig ſein wie er ſelbſt. Darum ein Entſtehen aus nichts unmöglich. Aber wenn alle ſukzeſſiv in der Geſchichte entſtehenden menſchlichen Intelligenzen von Ewigkeit wären, ſo würden ſie nicht bloß eine ſich ins Unendliche vermehrende, ſondern eine geradezu wirklich unendliche Vielheit darſtellen. So wahr alſo die unendliche Vervielfältigung allein die Gotteswelt als die beſtmögliche erſcheinen laſſen kann, ſo wahr erſcheint auch die körperliche Welt, als unentbehrliche Brutſtätte, wie eine unabweisliche teleologiſche Forderung. Es kommt noch hinzu, daß hier Ähnliches gilt, wie was Ariſtoteles hinſichtlich der Tugend ſagt, bezüglich deren es ihm als eine vollkommenere Ordnung erſcheint, wenn Gott, der gewiß als Geber dieſer guten Gabe zu betrachten ſei, ſie uns doch nicht anders denn als Folge eigner verdienſtlicher Anſtrengung zu teil werden läßt[1]. So läßt er denn auch eine gewiſſe Auszeichnung, welche die-

[1]) Eth. Nic. I, 10.

jenigen, die während ihres irdischen Daseins ein edelschönes Leben geführt, als etwas erscheinen, was ihnen als gerechter Lohn vor andern beschieden wird. Auch mögen wir uns hier des aristotelischen Ausspruchs erinnern, daß die Welt nicht einer schlechten Tragödie gleichen dürfe, die in lauter Episoden zerfällt[1]. Die schöne Ordnung verlangt ein Zusammenwirken von allem mit allem. So sehen wir denn auch von den in sich vollendeten Sphärengeistern keinen ohne einen providentiellen Einfluß auf den Lauf der niederen Welt. Die abgeschiedenen menschlichen Geister haben ihn nicht mehr und wären darum ohne die Verflechtung damit in dem vorangegangenen Erdenleben ganz ohne jenes Zusammenwirken mit den übrigen Ereignissen, wie es nach der Überzeugung des Aristoteles die künstlerische Schönheit des Universums fordert. Nur infolge ihrer ist jetzt auch von diesen Monaden jeder recht eigentlich jener besondere Standpunkt gegeben, von dem aus sie das Weltganze betrachtet.

Schlußbemerkungen.

Die Philosophie des Aristoteles im Vergleich mit anderen Weltanschauungen.

So sehen wir denn, wie im Geiste des Aristoteles in der Tat die Überzeugung bestehen konnte, daß die Weltordnung, wie er sie dachte, wirklich ihres idealischen Urgrundes würdig sei.

Ich habe sie nun freilich in der Ausführlichkeit, wie ich sie hier darstellte und erklären und verteidigen ließ, in den Schriften des Aristoteles nicht finden können, da er selbst leider zu der beabsichtigten ausführlichen Darlegung seiner Metaphysik nicht gekommen ist. Werde ich darum den Vorwurf fürchten müssen, ich habe, ähn-

[1]) Met. Λ, 10 p. 1076 a 1 und N, 3 p. 1090 b 19.

lich wie Platon Sokrates, Aristoteles gar vieles in den Mund gelegt, woran er selbst nicht gedacht habe? — Vielleicht wird mancher ihn machen. Doch wer dann sorgsam auf das achtet, was teils in der Konsequenz der Prinzipien liegt, teils direkt in vereinzelten, höchst bedeutsamen Bemerkungen zutage tritt, und ebenso auch auf die merkwürdigen Aporien des Theophrast hinblickt[1]), von denen man nicht annehmen darf, daß sie einen Zweifel an der Lehre seines Meisters bekundeten, deren tieferes Verständnis sie nur anbahnen sollen: der wird, so schmeichle ich mir, sein Urteil mehr und mehr in einem mir günstigeren Sinn berichtigen.

Die Theodicee des Aristoteles steht hinter der anderer theistischer Denker, auch hinter der des Leibniz, keineswegs zurück. Auch der Vergleich der aristotelischen mit der christlichen Eschatologie überhaupt ist höchst interessant. Er ergibt bei starken Differenzen auch merkwürdige Übereinstimmungen[2]). Und es werden die Widersprüche der indeterministischen Theologen und die Härte derer, die vor einer Prädestination zu ewigem Verderben nicht zurückschrecken, glücklich vermieden. Und auch dem Vergeltungsgedanken wird Rechnung getragen. Voll bewährt findet sich aber auch alles das, was ich zur Er-

---

[1]) Außer diesen Aporien ist auch die von Themistius uns erhaltene Bemerkung aus Theophrasts Physik V zu beachten, welche allen Irrtum auf leibliche Einflüsse zurückführt, was zeigt, daß er die vom Leib befreite Seele nicht mehr dem Irrtum unterworfen glaubt. Von den Aussprüchen des Aristoteles selbst ist außer denjenigen, auf welche ich im Text mich bezogen, auch die Stelle Eth. Nic. X, 7 p. 1177 b 31 erwähnenswert, wo er das betrachtende Leben des Weisen als ein ἀθανατίζειν, soweit es im sterblichen Leben möglich sei, bezeichnet. Das stimmt dazu, daß ein Weisheitsleben höherer Art das Leben ist, welches wir als Unsterbliche führen werden.

[2]) So natürlich auch mit den religiösen Lehren des Judentums, aus denen die des Christentums erwachsen sind. Wir verstehen daraufhin leicht die Ausdrücke der Bewunderung für das jüdische Volk, denen wir bei Theophrast begegnen, worin er dasselbe geradezu als ein philosophisches Volk rühmt.

klärung des so schlecht gewürdigten Ausspruches, daß das Leben der Gottheit ein rein theoretisches sei, gesagt habe.

Wenn wir einen vergleichenden Blick von der Weltanschauung des Aristoteles auf die von Platon zurückwerfen, so zeigt sich eine weitgehende Verwandtschaft und doch zugleich eine in einheitlichem Sinne durchgeführte, durchgreifende Modifikation. Bei beiden ist das Gut der Kontemplation das höchste, und unser wahres Heil liegt im Jenseits. Aber bei Platon ist das jenseitige Leben dem diesseitigen vorhergegangen. Die Erkenntnisse, die wir hier gewinnen, sind nicht neu, sondern Erinnerungen an das, was wir im Jenseits geschaut. Dort, nicht hier ist die Seele gebildet, und von einer Vermehrung im Diesseits keine Rede. Nach Aristoteles empfangen wir hier unsere Begriffe neu, und auch die Seele entsteht erst im Entstehen des Menschen. Und um die Bürger des Jenseits ins Endlose zu vermehren, ziehen die menschlichen Seelen, die eine um die andere, aus dem Diesseits ins Jenseits hinüber. Nach Platon möchte man wohl fragen, wozu diese ganze Körperwelt gut sei, die so viel Jammer und Greuel enthält und den Bewohnern des Jenseits nur Anlaß der Versuchung zum traurigsten Sündenfall geworden ist[1]). Nach Aristoteles ist ein solches Bedenken nicht vorhanden. Sie erscheint in ihrer Teleologie bewundernswert wie ein Embryo, wenn man auf den schließlichen Erfolg blickt, auch wenn man, was, ähnlich wie ja auch bei diesem, der menschlichen Kraft zu viel zumuten würde, auf das Verständnis jeder Einzelheit verzichten muß.

Daß das System als Ganzes nicht haltbar ist, würde freilich unschwer nachzuweisen sein und bei einzelnen, wenn auch keineswegs bei allen wichtigen Punkten habe

---

[1]) Nach dem Phädrus. Nach dem Timäus wäre dies nicht mehr der Fall, doch hätten wir auch nach ihm in der Körperwelt den Quell alles sittlichen Verderbens zu erblicken.

ich eine kurze kritische Bemerkung nicht unterdrückt. Dennoch dürfte die bisher so unvollkommen verstandene Weisheitslehre des großen alten Denkers wohl geeignet sein, unserer pessimistisch angehauchten Zeit die Augen dafür zu öffnen, wie wenig die Hilfsquellen des optimistischen Weltgedankens in dem, was sie in ihrer Oberflächlichkeit gewöhnlich allein zu berücksichtigen pflegt, erschöpft sind.

Von demselben Verfasser erschienen:

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles. Freiburg i. Br. 1862, Herder. Preis M. 3.—.

Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom *νοῦς ποιητικός.* Mainz 1867, Kirchheim. (Vergriffen.)

Psychologie vom empirischen Standpunkt. I. Band. Leipzig 1874, Duncker & Humblot. (Vergriffen.)

Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete. Wien 1874, Braumüller. (Vergriffen.)

Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht. Wien, Pest und Leipzig 1876, Hartleben. Preis Kr. —.50.

Über den Creatianismus des Aristoteles. Wien 1882, Tempsky. (Vergriffen.)

Offener Brief an Herrn Professor Eduard Zeller aus Anlaß seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes. Leipzig 1883, Duncker & Humblot. Preis M. 1.—.

Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig 1889, Duncker & Humblot. Preis M. 2.80.

Dasselbe in englischer Übersetzung unter dem Titel:

The Origin of the Knowledge of Right and Wrong (translation bei Cecil Hague). Westminster 1902, Constable.

Das Genie. Vortrag, gehalten im Saale des Ingenieur- und Architektenvereins in Wien. Leipzig 1892, Duncker & Humblot. Preis M. —.80.

Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung. Vortrag, gehalten in der Gesellschaft der Literaturfreunde zu Wien. Leipzig 1892, Duncker & Humblot. Preis M. —.80.

Über die Zukunft der Philosophie. Wien 1893, Alfred Hölder. Preis Kr. 2.—.

Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Stuttgart 1895, J. G. Cottasche Buchhandlung Nachf. Preis M. 1.—.

Meine letzten Wünsche für Österreich. Stuttgart 1895, J. G. Cottasche Buchhandlung Nachf. Preis M. 1.20.

Zur eherechtlichen Frage in Österreich. Berlin 1896, J. Guttentag. Preis M. 2.—.

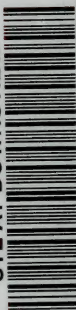
Krasnopolskis letzter Versuch. Wien 1896, Verlag „Die Zeit“, Leipzig. In Kommission bei S. S. Arnd.

Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig 1907, Duncker & Humblot. Preis M. 4.20.

Aenigmatias. Neue Rätsel. Zweite, stark vermehrte Auflage. München 1909, Oskar Beck. Preis M, 3.50.
Geschenkband Preis M. 4.50.

Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig 1911, Duncker & Humblot.

Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Leipzig 1911, Veit & Comp. Preis M. 6.—.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 09 11 08 001 8